

(الجزء الاول من فهرست حاشية الفاضل اسماعيل الكلنبوى على الجلال)

قال فى كشف الظنون

العقائد العضدية

للقاضى عضدالدين عبد الرحمن بن احمد الايجى المتوفى سنة (٧٥٦) ست وخمسين وسبعمائة اوله الحمدلله على نواله وهى مختصر مفيد ولما تم قضى نحبه بعد اثنى عشر يوما فيكون آخر تأليفه كذا فى بعض الشروح واعتنى عليه الفضلاء فشرحه جلال الدين محمد بن اسعد الصديقى الدوانى المتوفى سنة (٩٠٨) ثمان وتسعمائة قال ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الاواتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها اواومأت اليها الخ وفرغ منه فى ربيع الاول سنة (٩٠٥) خمس وتسعمائة ببلدة جيرون وهوآخر تأليف الجلال كما قيل وعليه حاشية للمولى يوسف بن محمد خان القرهباغى المحمد شاهى المتوفى فى نيف وثلاثين والف كتبها فى حدود سنة (١٠٠٠) الف اوله كيف لا احمد وكيف احمد الخ ثم انه لما رأى تعليقة الخلخالى وطالع وجده متوجها فيها الى ما كتبه فاستأنف العمل وعلق على حاشيته بالقول وفى اثنائه اشار على تعليقة الخلخالى بقال واجاب عما اورد وسماها تتمة الحواشى فى ازالة الغواشى اوله لك الحمد يامتمم كل الامور وفرغ فى شوال سنة (١٠٣٣) ثلاث وثلاثين والف بخارى وعليه حاشية الحسين الخلخالى الحسينى المتوفى سنة (١٠١٤) اربع عشرة والف اوله الحمدلله الذى هدانا المنهج الرشيد الخ وعليه حاشية للمولى احمد بن محمد حفيد التفتازانى المتوفى سنة (٩٠٦) ست وتسعمائة وفيه كلمات منقولة من كلام ميرصدر الشيرازى والمولى حكيم شاه محمد بن مبارك القزوينى المتوفى فى حدود سنة (٩٠٢) اثنين وتسعمائة وصنف المولى عصام الدين ابراهيم بن محمد الاسفرائنى شرحا مبسوطا المتوفى سنة (٩٤٣) ثلاث واربعين وتسعمائة وكتب على اوله ابوبكر بن محمد والد جلال الدين السيوطى شرحا وتوفى سنة (٨٥٥) خمس وخمسين وثمانمائة وشرح العلامة على بن محمد السيد الشريف الجرجانى المتوفى سنة (٨١٦) ست عشرة وثمانمائة وعليه حاشية لعلاء الدين على الطوسى المتوفى سنة (٨٨٧) سبع وثمانين وثمانمائة ومحمد بن فراموز المعروف بملاخسرو المتوفى سنة (٨٨٥) خمس وثمانين وثمانمائة واحمد بن موسى المعروف بالخيالى المتوفى سنة (٨٦٢) اثنين وستين وثمانمائة وهذه غير حاشية شرح العقائد والمولى مصلح الدين مصطفى القسطلانى المتوفى سنة (٩٠١) احدى وتسعمائة وشرحه محيى الدين محمد بن سليمان الكافيجى المتوفى سنة (٨٧٩) تسع وسبعين وثمانمائة ولبعض اهل الهند شرح ممزوج اوله سبحانك يانور النور الخ الفه باسم السلطان محمود شاه ومن شروحه القواعد الشمسية فى شرح العقائد العضدية لافتخار الدين محمد الدامغانى الفه للصاحب الاعظم شمس الدين محمد الدامغانى وهو شرح ممزوج كالجلال اوله الحمدلله الذى احكم مبانى احكام الخ انتهى

﴿ الجزء الاول ﴾

من حاشية خاتمة المحققين الادباء * وخلاصة المدققين الالباء والبلغاء * الذى عقم بعد نتاجه الزمن * وبخل بوجود مثله وضن * الممتاز فى فنون الكلام بطول الباع الجلى الشيخ اسماعيل الكلنبوى المتوفى سنة (١٢٠٥) على شرح جلال الدين الدوانى الصديقى تغمدهما الله بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان



ولاجل اتمام الفوائد قد حلى هامشه بالحاشيتين المفيدتين للمولى المرجاني والخلخالى



تنبيه

يقول المتوسل الى الله احمد رفعت بن عثمان حلمى القره حصارى جعلت شرح الجلال فوق الصحيفة وحاشية الكلنبوى تحتها مفصولا بينهما بجدول وكذلك جعلت حاشية المرجانى فوق الهامش وحاشية الخلخالى تحته مفصولا بينهما بجدول

معارف نظارت جليله سنك (٣٨٦) نومرو و (١٩) جماذى الاولى سنه ٣١٧ و (١٣) ايلول سنه ٣١٥ تاريخلى رخصتنامه سنى حائزدر



مطبعهٔ عامره



١٣١٧

وهو خير الفاتحين

بسم الله الرحمن الرحيم

يامن وفقنا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ماهدانا الى سبيل الصواب * وارشدنا الى الحق بالسنة والكتاب * والصلاة والسلام على نبينا محمد الهادى لاولى الالباب * وعلى آله وصحبه خير الآل وخير الاصحاب * وبعد * فان علم الكلام اشرف العلوم وارقاها * وافضل المعارف واسناها * وقد صنف فيه الاعلام من الافاضل * من الاواخر والاوائل * وانى كنت صرفت جل همتى فى عنفوان الشباب * فى الفنون العقلية والنقلية لحسن المآب * وحررت مايتعلق بفنى المنطق والآداب * وانتهى العمر الى اواسط الشيب بلاارتياب * فكرهت ان تكون الآلات المهيأة مجردة عن الاثر * بحيث تكون خلافا بلاثمر * ودار فى خلدى ان اكتب بعض مايتعلق بعلم الكلام * حسبما يساعده الطاقة فى تحقيق المرام * فلما اتفق لى الشروع فى تعليم شرح العقائد العضدية * للمولى المحقق جلال الدين الدوانى البارع فى المباحث العقلية والكلامية * قصدت ان اجمع مايتعلق به من كلام الاكابر * وماسنح فى اثنائه للفكر الفاتر * تذكرة للاحباب * وتكملة لافكار الطلاب * والمرجو من الاخوان الامجاد * ان ينظروا اليه بعين الوداد

وعين الرضا عن كل عيب كليلة * ولكن عين السخط تبدى المساويا

متوكلا على هادى السبيل * وهو نعم المولى ونعم الوكيل (**قوله يامن وفقنا**) لما ذكره تعالى فى البسملة موصوفا بالرحمة البالغة فى الدارين وجد من نفسه

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله يامن) لما ذكر الله سبحانه فى ضمن البسملة باسماء جسام وصفات عظام دالة على جلائل النعم اصولها وفروعها عاجلها وآجلها ظاهرها وباطنها تميزبها عنده من سائر الذوات فتوجه اليه بالخطاب واقبل على سبيل الالتفات انتقالا من الغيبة الى المشاهدة وترقيا من البرهان الى المكاشفة وناداه بماينادى به البعيد وهو اقرب اليه من حبل الوريد تعظيما له تنزيل بعده قدرا ورفعة بمنزلة البعد مكانا وجهة وتنزيها وتقديسا له من قرب نفسه المكدرة بالكدورات الامكانية المتنعمة فى الغواشى الجوازية الظلمانية وصدر الكلام بالموصولة دون ان يقول الموفق للتحقيق والعاصم عن التقليد تحاشيا عن اطلاق مالااذن فيه عليه تعالى ولامنع من اطلاق الموصولات عليه من جهة العقل والشرع ناطق به قال الله تعالى لايعلم من خلق وورد فى الدعاء المأثور يامن احسانه فوق كل احسان (قوله وفقنا (محركا)

لتحقيق العقائد الاسلامية) التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب ويخص عرفا بالخير فيقابله الخذلان والتحقيق من حققته اذا كنت فيه على يقين اواثبته يعنى للوصول الى حقائق المعتقدات الثابتة فى نفسها على ماهى عليها فى حد ذاتها والتقليد اتباع الغير واقتفاؤه فى القول اوالفعل من غير دليل وانما دليل المقلد المرجح للعمل على الترك قوله من يسأله غير انهم منعوا العامى عن العمل الابقول امامه وصاحب مذهبه تحرزا عن الخلط وتحذرا عن الخبط ﴿ ٥ ﴾ وانما يجوز فى العمليات لضرورة العجز عن فتح الدليل فليس بتقليد اتباع النبى صلى الله عليه وسلم لظهور صدقه من معجزاته الباهرة ولا اقتفاء غيره فيما قرره من دليل ظاهر وقد يطلق المقلد على من ليس له قوة الاستنباط باستخراج الفرع من الاصل فيكون التقليد مقابل الاجتهاد واعم من المعنى الاول لشموله كثيرا مما لا يشمله بالمعنى الاول وانما آثر التوفيق للتحقيق الذى هو العصمة عن التقليد من نعم المستعان دون غيره اظهارا لجلالة قدره واصالة امره اذ هو العمدة فى الاعتقاد والموجب لصلاح المبدأ والمعاد واشعارا بان التقليد فى العقائد غير سائغ بل لابد فيها من تحقيق قاطع كيف فان التقول فى ذات الله تعالى وصفاته وافعاله والتكلم فى قدره وقضائه بلا علم فطرى او برهان عقلى اونقلى يفيد اليقين بل بمجرد الظن والتخمين اما اخذا بما يهويه اوتقليدا لغيره حرام مذموم ربما يؤدى الى الضلال ويوجب التحسر فى ثانى الحال قال الله تعالى ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ثانى عطفه ليضل عن سبيل الله وقال ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير

لتحقيق العقائد الاسلامية * وعصمنا عن التقليد

محركا قويا موجبا للاقبال عليه فالتفت ونادى فى مقام الحمد وقال يامن وفقنا لتحقيق الخ والتوفيق والعصمة المذكورين من اعاظم الاوصاف الجميلة الاختيارية فذكرهما حمد باعتبار انهما وصف بالجميل ومحمود عليه باعتبار كونهما جميلا اختياريا والنداء الدال على المشاهدة يفيد ان عبادته التى هى الحمد والتصلية اوالشروع فى التأليف من العلم الجليل كانت بطريق الاحسان المشار اليه فى الحديث النبوى القائل بان الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك الحديث سواء كان كلمة يا للبعيد اتى بها للدلالة على كمال البعد بين مرتبتى الالوهية والعبودية اوكانت مشتركة بين البعيد والقريب والمراد ههنا القريب بقرينة قوله تعالى ﴿ ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ﴾ والتوفيق جعل الاسباب موافقة للمسبب والمسبب ههنا هو تحقيق العقائد ففيه تجريد اوتوكيد لفائدة براعة الاستهلال والتلميح الى سبب التأليف كذا قيل وفيه ان التوفيق عبارة عن هذا الجعل الخاص والتقييد بالاسباب والمسبب خارج عنه خروج البصر عن مفهوم العمى ولا معنى للتجريد عن المدلول الالتزامى وايضا المسبب المذكور عام لا دلالة له على خصوصية التحقيق باحدى الدلالات الثلاث والتأكيد اعادة المعنى المستفاد من اللفظ الاول لا اضمحلال العام المستفاد فى الخاص كيف ولو احتيج فى امثاله الى شئ من التجريد والتوكيد لاحتيج اليه فى كل فعل موضوع للنسبة الى الفاعل لاسيما اذا كان ذلك الفعل من الاعراض النسبية كقام وقعد زيد ولم يقل به احد (**قوله** لتحقيق العقائد) جمع عقيدة بمعنى المسئلة المعتقدة فتحقيق العقائد بمعنى اثبات المسائل الاعتقادية الاسلامية بدلائل قطعية (**قوله** وعصمنا عن التقليد) هو الاعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل والتقليد بهذا المعنى يقابل الاستدلال والايمان بطريق التقليد بهذا المعنى وان كان معتبرا شرعا عند البعض لكن التخليص عنه والايصال الى مرتبة الاستدلال انعام عظيم من الله تعالى وضمير المتكلم فى عصمنا عبارة عن جماعة المستدلين من المكلفين

(قوله في الاصول والفروع الكلامية) اصول الكلام امهات مسائله التي تفيد التصديق بوجوده سبحانه وتعالى وسائر صفاته واسمائه العلى على ماورد به الكتاب والسنة في الاقتصار على ما ورد به الشرع وملازمة حدوده في اثبات ما اثبته ونفي مانفاه والسكوت عما عداه وهذا هو الفقه الاكبر واصول الدين وفروعه ماحقاتهما التي اخترعها اراء المستأخرين واخترعها اوهام المتكلمين من ان وجوده زائد على ذاته او عينه وان صفاته كيت وكيت من الكيفية والكمية سبحانه وتعالى عما يصفون (قوله صل على سيدنا) جعل المقصود بالنداء طلب التعطف والرأفة على سيد الانبياء اعتناء بشانه واهتماما في اداء حقه وانه يعم الرحمة على كافة الامة ويشمل الدعاء بجملة البرية فان حقيقة الصلوة المطلوبة منه له هي اعلاء ذكره ﴿ ٦ ﴾ وابقاء شريعته وتضعيف اجره

في الاصول والفروع الكلامية * صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان * المشيد بلوا مع السيف والسنان * وعلى آله واصحابه الاعيان *

الذين توجه اليهم الخطاب بالايمان والفروع وعصمتهم عن التقليد لاينافي عدم العصمة قبل التكليف وقد يطلق التقليد على مطلق الاعتقاد الغير المستند الى دليل جزما كان اوظنا وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد (قوله في الاصول والفروع) يحتمل ان يكون المراد بالاصول والفروع هو المسائل التي بعضها يتوقف على البعض الآخر كالكلام والارسال المتوقفين على اثبات الواجب ويحتمل ان يكون الاصول هي المسائل التي يكفر جاحدها والفروع ماعداها مما ذكر في علم الكلام ويحتمل ان يكون الاصول ماهو من مسائل الكلام خاصة والفروع ماهو مشترك بين الفقه والكلام كبحث الامامة وماقيل ان الاصول عبارة عن الادلة والفروع عن المسائل فيأباه سياق كلامه بعد فصل الخطاب (قوله صل) جواب النداء ولايخفى النداء ههنا ليس على طريق الحقيقة بل للاستغاثة والاستعانة فالظاهر في جوابه ان يقل اهدنا الى سبيل الرشاد خصوصا في هذا التصنيف اوغيره لكنه ادرج هذه الاستغاثة في التصلية لان توفيق علماء امته في امثال هذا التصنيف من جملة الرحمة على النبي عليه السلام وفيه ايماء الى ان الرحمة على النبي عليه السلام راجعة الى امته والى ان الدعاء له شامل للبرية ولذا جعل التصلية مقصودا اصليا من النداء وخرق عادة المصنفين من ذكر التصلية على سبيل التبعية ففيه غاية ايجاز بديع (قوله وعلى آله واصحابه) الظاهر ان الآل ههنا بمعنى كل مؤمن تقي ليعم الدعاء

وقبول شفاعته (قوله بقواطع الحجة الخ) هذا ومايتلوه من الفقرة على نهج حصول الصورة والاولى بالنظر الى الخواص فانهم يرون الحق فيتبعونه ويجعلونه اماما لنفسهم يهديهم الى الاصلح وزماما يثنيهم عن الاقبح على ماينبىء عنه قوله عزوجل وتلك الامثال نضربها للناس ومايعقلها الا العالمون والثانية بالنظر الى حال العوام فانهم لايهتدون بنظرهم الى الحق ولايفرقون بينه وبين الباطل ولايفهمون الادلة بل انما يرتدعون عن المنكر خوف المؤاخذة وحذر المعاقبة والى هذا المعنى يلتفت قوله تعالى لانتم اشد رهبة في صدورهم من الله ذلك بانهم قوم لايفقهون ففيه اشارة الى ان فيما جاء به النبي عليه السلام كفاية للفريقين في صلاح امرهم وانتظام حالهم (قوله والبرهان) اما عطف على القواطع اويكون الصفة بالنسبة اليه موضحة لامقيدة فان البرهان لايفيد الاالقطع واطلاقه على مالايفيده انما هو على المسامحة والتشبيه (قوله وعلى آله واصحابه) اعاد الجارة مع اغناء العطف عنها اشارة الى سقوط الدعوى الباطلة التي تدعيها الشيعة الاسماعيلية من عدم جواز الفصل بين النبي وآله بعلى في الصحاح آل الرجل اهله وعياله واتباعه وفي القاموس اهله واتباعه واولياؤه والشارح في حواشي شرحه للهيا كل عمم الآل ممن هو بحسب النسب والنسبة وجعل الاول من يحرم عليه الصدقة الواجبة الصورية في الشريعة المحمدية.

وهم بنوهاشم عند ابي حنيفة وملك كالعلوية والعباسية رحمهم الله وبنو المطلب ايضا عند الشافعي واحمد رحمهما الله وجعل الثاني من يحرم عليه الصدقة المعنوية بمعنى تقليد الغير وهم بحسب الكمال الصوري العلماء المجتهدون وبحسب الكمال الحقيقي الانبياء السابقون والاولياء الكاملون والفقهاء الراسخون والحكماء العارفون والاصحاب جمع صاحب عند سيبويه وصححه الزمخشري والرضي وغيرهم من المحققين وخالفهم في ذلك ابو نصر الجوهري واتباعه واما الصحابة فهي جمع اواسم الجمع وفي النهاية لم يجمع فاعل على فعالة غيرها والصحابي بالنسبة اليها والقول بان الاصحاب جمع الصحابي وهم (قوله المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان) هذا الحكم اما على حقيقته على ان يكون المراد من الاعيان خيار الصحابة وكبارهم يعني العشرة وتمام اهل بدر وبيعة الرضوان ومن يحذو حذوهم في ورود التبشير واما على التجوز فيكون الاعيان صفة كاشفة اي الذين ثبت البشارة الواردة بالخلود في اعلى الجنان فيما بينهم كما في قوله تعالى فريقا كذبتم وفريقا تقتلون فلا يرد ان اضافة الجمع تقتضي الاستغراق وجميع الصحابة ما بشروا بذلك ولك ان تقول لما اعتبر بقاء الايمان في حد الصحابي فلا محالة ان كل من يبقى معه الايمان مبشر بدخول الجنة وذلك لا ينافي ما ورد من دخول بعضهم في النار بسبب ما صدر عنهم من المعاصي الى ان ينقذه التوحيد ولم يعتبر ذلك في غيرهم حتى يكونوا سواء (قوله وبعد) الاولى اما بعد على ما هو الاثر الوارد به (قوله فيقول الى آخره) آثر العفو على الرحمة الشاملة له ولغيره استقصارا منه لنفسه واقرارا عليها بالتفريط هضما لها فان العفو يترك العقاب عن المستحق كيف ما كان الترك ثم في كلامه تلميح الى قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء (قوله الصديقي) الحق نسبة نفسه الى ابي بكر الصديق ليشعر انه منسوب الى ملازمة الصدق ترغيبا للطالب في الرجوع الى مصنفاته وحثا للمشتغل بمؤلفاته ليعتني بها ويهتم فيظهر صدق مقاله وعلو مقامه في تحقيق ما يتعلق به الاعتقاد ويحصل للمقتفي اثره نيل سبيل الرشاد (قوله ملكه الله تعالى نواصي الخ) جمع ناصية والمعنى الفوز بمطالب الدارين والظفر بجميعها على طريقة التمثيل بحال غلبة الاسارى المتوحشين والاعادي المتمردين والخيال الجماح المقبوض بنواصيهم المسخر بجوانبهم (قوله لم تدع قاعدة من اصول العقائد) القاعدة على معناها اللغوي وهو الاساس والاصل وانما آثرها عليه تفننا في العبارة ورومالتوافق الفقرة ورعاية للسجع ومقابلة

قوله المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان * وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغني * محمد بن اسعد الصديقي الدواني * ملكه الله نواصي الاماني * ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية

بالرحمة للكل وقوله الاعيان بمعنى الاشراف صفة الاصحاب وكذا المبشرين لا صفة مجموع الآل والاصحاب لئلا يتخصص الدعاء بالاشراف المبشرين من الآل كالعشرة المبشرة وشهداء بدر (قوله فيقول الفقير الى عفو ربه الغني) لا يخفى ان الظاهر الى رحمة ربه الغني او العفو من جملة الرحمة فكانت اشمل وايضا ملايم الطباق بين الغني والفقر هو الرحمة لكنه عدل عنها الى العفو لاستعظام ذنوبه المحتاجة الى العفو وللاشارة الى ان عفو الذنوب يستوجب بواقي الرحمة ولو بواسطة الشفاعة (قوله الصديقي) اي منسوب الى ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه (قوله ملكه الله تعالى نواصي الاماني) الاماني جمع امنية بمعنى المطلوب ولام الاستغراق يجعلها شاملة للمطالب الدنيوية والاخروية والناصية شعر فوق الجبهة وتمليك نواصي الاماني كناية عن تمليك انفس الاماني كالاسارى والخيل المقبوضتين في الاكثر باخذ نواصيها ومن فسر النواصي بالاشراف فقد خصص المملوك وغفل عن ان نواصي الاماني ليست باماني فضلا عن كونها اشرافها كان نواصي الخيل ليست بخيل (قوله ان العقائد العضدية) اي المسائل الاعتقادية التي الفها قاضي عضد صاحب المواقف لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية بعد المصادفة

المسئلة والاستثناء فى قوله الا واتت عليهــا مفرع والواو لتأكيـد لصوق الصفة بالموصوف عنـد الزمخشرى وواوالحـال عند بعضهم والمعنى انها لم تدع اصلا من الاصول التى يبتنى عليها العقائد مقرونة بصفة من الاوصاف الا بصفة الاتيان عليها على الاول او لم تدع متلبساً بحال من الاحوال الا بحال الاتيان عليها على الثانى يعنى به تطارد الادلة عليهــا وتطابقها واقتضا ئها له لصحتهــا وكونها على ماهى عليه فى الواقع ولا يصح حمل القـاعدة على المعنى الاصطلاحى لما ان مسـائل الفن ليست قواعد لعدم كونها كلية كما صرح به الشارح فى بعض تعليقاته وحملها على المسئلة المعتقدة على نهج ماسبق فى قوله فى الاصـول والفروع الكلامية او الضرورية فى الدين على نحو ماسيأتى يوجب الاعادة فى الفقرة الثانيـة والاصل الحمل على الافادة (قوله من امهاتها) اى مسائلها التى هى المقاصد بالذات فى الفن ومهماتها المقصودة بالعرض الا وقد صرحت كقوله هو عالم بجميع المعلومات او اومأت اليهـا كقوله متصف بجميع صفـات الكمال على ماصرح به الشارح هناك الا انه صريح فى اثبـات الصفات واما الزيادة على الذات فلا اشـارة ولا ايماء اليهـا فى العبارة اصلا وستطلع عليه انشاء الله تعالى ولك ان تقول انها لم تدع قاعدة ولم تترك مسئلة بمعنى انها اشتملت عليها واحاطت بهـا ففى الاستثناء غلو فى مدحها بما هو خارج عن حـد الامكان وتأكيد لشمولهـا واحاطتهـا فى الاتيان بانها اتت بمـا دعت وصرحت بما تركت او اومأت اليه فكيف حالها بغيره على شـاكلة قول الشاعر * واخفت اهل الشرك حتى انه * لتخافك النطف التى لم تخلق * (قوله وافيا بحل المعاقد الخ) من الوفاء وهو القيـام بمقتضى العهد ﴿ ٨ ﴾ والشرح لما كان شـانه والغرض من وضعه كشف المقاصد وحل المعاقد وبسط الفوائد فكأنه سـبق منه العهد بذلك فوفى به ولم يغدر ويجـوز ان يكون من وفى الشيء وفيـا تم وكمل فارتباطه بما بعده بتضمين معنى التعلق او نحوه ويعنى بحل المعاقد ايضاح المراد من العبارة بازالة مافيها من الخفاء الموجب لصعوبة (بخلاف) الفهم وبتحقيق المقـاصد اثباتها بالبراهين وتبيين المغـالق دفع مؤاخذات الخصم ومنـاقضاته اعنى المنع والنقض وبالتفصى عن المضائق جرح دلائل الخصم ومنع معـارضاته كاستدلال المشائية على قدم العالم ونحوه (قوله لم استرسل مع شعب القيل والقـال) اسمان بمعنى القول وقال الفراء فـلان استعملا استعمال الاسماء وتركا على ماكانا عليه من البنـاء وفى الحديث نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قيل وقال اى عن فضول الكلام ولعل المراد ههنا من الاسترسال بشعبهما اتبـاع الغير فى ابتداء الكلام والجواب (قوله القـاصرين عن انتهاج) صفة موضحة ان اريد بالجدال مجـاحدة الحق ومخاصمة الخلق ميلاً الى مايهويه وتصلبا بما هو فيه متجاوز النظر ومتغاليا فى التقليـد بحيث يشغله عمـا وراءه ويحمله على الانكار بما عداه كما هو دأب المتفلسفة ومقيدة ان اريد مايعم دعوة المخالف بالقاء المشهورات والمسلمات لتسكين لهبه وتليين شـغبه وتوهين عقيـدته تخليصاً له عن المخـالفة ودفعاً له عن تصرف العـامة بامالتهم الى البـاطل وذلك هو الدعوة المـأمورة بالشرع وسـبيل الحكمة (قوله قال النبى صلى الله عليه وسـلم) افتتح كتابه بحـديث الافتراق تيمنـاً وتبركاً وترغيباً وتنشـيطاً لاكتسـاب مايحيى وترهيباً وتثبيطا عن اقتراف مايروى

الا واتت عليها * ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها او اومأت اليها * ولم اطلع على شرح بها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ازل لها مايعد فى عداد الشروح * اذ كل ماوصل الى من ذلك مقدوح ومجروح * فحدانى ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيا بحل المعاقد وتبيين المغالق * كافيا فى تحقيق المقاصد والتفصى عن المضائق * ولم استرسل مع شعب القيل والقال * على ماهو دأب اهل الجدال * القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال * بل فى بيداء الظلم على حال من الاحوال الا حال كونهـا آتية عليها لا على نواحيهـا

(قوله وهو الخ) راجع الى مدلول اللفظ المذكور فى ضمن المعهود فلايكون تعريفا للجزئى الحقيقى ولا منافيا لماسيأتى فى تعيين المراد به (قوله صلى الله عليه وسلم انسان بعثه الله الى آخره) اعترض عليه بان النوع الحقيقى لايذكر فى التعريفات حدودا كانت او رسوما واجيب بان التعريف لفظى وفيه اتساع وبان الانسان جنس بالنسبة الى الاصناف المندرجة تحته ولا مانع عن كونه نوعاً حقيقيا بالنسبة الى الحقائق المتأصلة جنسا بالنسبة الى الماهيـة الاعتبارية ولعله انما اختاره على الرجل تنبيها على انه لايكون ملكا ولا جنياً كما هو المختار اوميلاً الى ماذهب اليه الاشعرية من تجويز كونه انثى وتمسكوا بما لايدل على مدعاهم وهو ماروى عنه ع م كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء الا مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون والذى ذهب اليه الحنفية انه لايكون انثى ويؤيده قوله تع ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلاً وقوله تع وما ارسلنا من قبلك الا رجالاً نوحى اليهم وقد نقل الاجماع على عدم نبوة النساء ذكره الكرمانى فى شرح صحيح البخارى

اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور * واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور * قال المصنف رحمه الله (قال النبى صلى الله عليه وسلم) وهو انسان بعثه الله

بخلاف سائر المتون فانها لم تأت على جميعها بل اتت على بعضها وعلى نواحى البعض الآخر منها بان أتت على مايستلزمها اواومأت اليها ولم تترك من امهاتها اى امهات العقائد الدينية وهى الاصول ومهماتها وعلى الفروع مسئلة الا وقد صرحت بها ولعل المصرح بها هو الاصول و بعض الفروع اذالاتيان على الاصول كما هو منطوق الفقرة الاولى كناية عن التصريح بها ولما كانت المسئلة فى هذه الفقرة اعم من الاصول والفروع وقد صرح ببعض الفروع احتاج الى تعميم الذكر من التصريح والايماء فكلمة او فى قوله اواومأت اليها لتقسيم المذكور فى الكتاب الى قسمين قسم مصرح بها وقسم مشار اليها فالقول بان قوله لم تدع يدل على انها اشتملت على جميع العقائد فلا مجال حينئذ للاستثناء بقوله الا وأتت عليها وهم جلى واجلى منه ماقيل فى دفعه انه من قبيل تأكيد المدح بما يشبه الذم اذلم يسبق قبل هذا الكلام مدح ليؤكد به ولايتم الكلام قبل الاستثناء المتصل اذالحكم بعد الثنيا فى التحقيق ولذا كان ذلك التأكيد مخصوصا بالاستثناء المنقطع ليدل صدر الكلام على مدح والاستثناء على مدح آخر شبيه بالذم وقد حمل هذا القائل الاستثناء ههنا على المتصل (**قوله** قال النبى عليه السلام الى آخره) هذا الكلام من المصنف الى قوله اجمع السلف كالمقدمة للرسالة قدمت للترغيب فيها لكونها عقائد الفرقة الناجية والتنفير عن غيرها لكونها عقائد الفرقة الغير الناجية (**قوله** والنبى انسان بعثه الله الى آخره) اخذ الانسان فى الجنس لئلايدخل الملك والجن اذالنبى لايكون الا انسانا بخلاف الرسول حيث جوز كونه ملكا ولذا قيل بالعموم من وجه بينهما والتفصيل انهم بعدما اتفقوا على اختصاص النبى بالانسان وعلى انهما ليسا بمتباينين لاجتماعهما فى نبى واحد كما دل عليه قوله تعالى ﴿ وكان رسولا نبيا ﴾ اختلفوا فى انهما متساويان كما ذهب اليه جمهور المعتزلة او النبى اعم مطلقا من الرسول كما ذهب اليه جمهور اهل السنة لما دل عليه العطف فى قوله تعالى ﴿ وما ارسلنا من رسول ولا نبى ﴾ اذ لوكان مساويا اواعم لما عطف على الرسول لان نفى احد المتساويين يستلزم نفى الآخر وكذا نفى الاعم يستلزم نفى الاخص بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث حيث سئل النبى عليه الصلوة والسلام عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا فى البيضاوى وماكان افراده اكثر فهو اعم مطلقا وانت خبير بان هذين الدليلين وان قدحا فى المساواة بينهما لايقدحان فى العموم من وجه اما الاول فلان نفى احدهما لايستلزم نفى الآخر واما الثانى فلجواز ان يكون

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله وهو انسان بعثه الله الخ) الضمير راجع الى مدلول لفظ النبى المذكور ضمنا فلاينافى ذلك ماسيأتى من ان المراد من النبى ههنا الفرد الكامل بمعونة المقام على ما لايخفى

تعالى الى الخلق لتبليغ

السؤال والجواب عن عدد الرسل منهم لا عن عدد مطلق الرسل فلهذا ذهب البعض الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور الماتريدى فى تأويلاته حيث جوز فى قوله تعالى ﴿ جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع ﴾ كون الملك المبلغ الى قومه رسولا بالمعنى الشرعى لا بالمعنى اللغوى وذهب التفتازانى الى ان للرسل معنيين احدهما مساو للنبى والآخر اخص مطلقا فاذهبوا اليه من المساواة ليس باعتبار ان النبى شامل للملك كالرسول كما وهم ههنا بل باعتبار ان الرسول يختص بالانسان كالنبى واما ماقيل ان الاولى ان يقال رجل فى الجنس لان النبى لايكون من النساء على الاصح فمدفوع بان الرجل شامل للجن بدليل قوله تعالى ﴿ وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن الآية ﴾ ولا يكون النبى من الجن على الصحيح والتنبيه على الصحيح باخذ الانسان اهم من التنبيه على الاصح باخذ الرجل ثم البعث فى الحقيقة هو الارسال من موضع الى آخر ولا يوجد فى جميع الموادكما فى بعث نبينا عليه الصلوة والسلام فى مكة الى اهلها وان وجد فى البعض كبعث موسى عليه السلام من طور الى مصر فالبعث فى التعريف بمعنى الحمل على التبليغ بالوحى اليه او الى رسول متبوع من باب ذكر الخاص وارادة العام والخلق بمعنى المخلوق الشامل للواحد والكثير الخاص بطائفة او العام للثقلين واللام للعهد الذهنى (**قوله** لتبليغ ما اوحاه اليه الى آخره) هذه اللام متعلقة بالبعث الذى هو فعل الله تعالى فلا يكون لام الغرض عند الاشاعرة النافين لتعليل افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم المصنف والشارح بل لام الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتب فائدة التبليغ على البعث ترتب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوعة للثانى واريد الاول كما اشار اليه البيضاوى فى قوله تعالى ﴿ وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون ﴾ والتبليغ مصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك هو ذلك الانسان المبعوث والموصول عبارة عن الاحكام من الاوامر والنواهى والوحى عند اهل الشرع ماينقسم الى ثلثة اقسام الاول ماثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثانى ماوضح باشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم الصلوة والسلام من اهل الاصول جعلوا الاجتهاد قسما رابعا وسموه وحيا خفيا وماينقسم الى الثلثة الاول وحيا ظاهرا فالوحى فى التعريف على المعنى الشرعى الشامل للاقسام لان مابلغه الانبياء عليهم الصلوة والسلام الى الخلق شامل لجميع الاقسام لا لمخصوص بما ثبت بكلام الملك او باشارته والجار فى اليه ان كان متعلقا باوحى فالضمير المجرور عائد الى الانسان المبعوث وان كان متعلقا بالتبليغ فهو عائد الى الخلق والظاهر هو الاول لقرب المتعلق واحتياجه الى الصلة وصلة التبليغ تستفاد من قوله الى الخلق اذ البعث اليه يتبادر منه التبليغ اليه فبهذه القرينة يجوز حذف صلته ولا قرينة على حذف صلة الايحاء ويؤيد تعلقه باوحى قوله لايشتمل من اوحى اليه

وهم فان التعريف للطبيعة (قوله لتبليغ) متعلق بالبعث اعلم ان مايترتب على الفعل من الاثر فمن حيث انه نتيجة الفعل وثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه على طرفه ونهايته يسمى غاية ثم ان كان سببا باعثا لاقدام الفاعل عليه يسمى بالنسبة الى الفاعل غرضا ومقصودا وبالنسبة الى الفعل علة غائية وقد يعتبر فى الغاية عدم السببية فهى اخص منها بالمعنى الاول ومباين للغرض والعلة الغائية وفى تعليل افعاله تعالى بالاغراض مذاهب ثلثة الاول انها ليست بمعللة اصلا ولكن يترتب عليهما مصالح ومنافع وهو مذهب جمهور الاشعرية والثانى انها ليست بمعللة بامور مباينة له تعالى وهو مذهب الحنفية والحكماء والصوفية والثالث انها معللة بامور مباينة له تعالى عن ذلك وهو مذهب المعتزلة واليه ميل صدر الشريعة من الحنفية وصاحب المقاصد من الاشعرية فاللام فى التعريف لام الغرض استعملت فى الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية على مذهب الاشعرية وعلى الحقيقة على مذهب الاخرين

(قوله ماأوحاه اليه الخ) فى تعلق الصلة بالتبليغ والوحى نزاع وفى عود الضمير الى كل من الانسان والخلق مساغ والمختار فيه اعمال الفعل الثانى فالضمير يرجع الى الانسان والوحى اما ظاهر ثبت بعبارة الملك اواشارته اوبالالهام واما خفى ثبت بالرأى والاجتهاد ويكون تفصيلاً واجمالا كبعض انبياء بنى اسرائيل امروا بتبليغ ما فى التورية (قوله وعلى هذا لايشمل الخ) الظاهر ماذكره بعض الناظرين وهو ان النبى على هذا التعريف لايشمل من اوحى اليه لتكميل نفسه دون غيره اى لايكون نبيا فلاينتقض التعريف بخروجه كما زعم اكثرهم لما قيل فى زيد بن عمرو بن نفيل والد سعيد من العشرة المبشرة لقى النبى صلى الله عليه وسلم قبل الوحى وفى ملاقاته بعده خلاف والاظهر عدم نبوته وانه لم يوح اليه ويدل عليه مافى صحيح البخارى من قصة طلبه الدين وسؤاله عن الدين الحنيفى ثم تعبده به ودعوة الناس اليه ولهذا مرضه الشارح ويحتمل ان يكون تمريضه بناء على كونه مبعوثا الى الخلق ايضا فانه لاشك فى ديانته وتوحيده وصلاحه فيكون نبيا عاملا بما اوحى اليه والا فشرع ابراهيم عليه السلام قد انقطع ببعد العهد ﴿ ١٢ ﴾ وانقراض ناقله واهل الكتاب يحرفون الكلم عن مواضعه

ماأوحاه اليه وعلى هذا لايشمل من اوحى اليه مايحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غير كما قيل فى زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف

فيما بعد لكن اورد على الاول ان التعريف على هذا لايصدق على انبياء بنى اسرائيل المبعوثين لتبليغ ما اوحى الى موسى عليه الصلاة والسلام لا لتبليغ ما اوحى اليهم واجيب بالاحتمال الثانى الغير الظاهر ويمكن دفعه على الاحتمال الاول ايضا بان انتفاء جميع اقسام الوحى هناك ممنوع ولو سلم فيجوز ان يكون المراد من الايحاء الى ذلك المبعوث اعم من الايحاء الى نفسه والى متبوعه من الرسول (قوله وعلى هذا) اى وعلى هذا التعريف (لايشمل النبى من اوحى اليه مايحتاج اليه لكماله الى آخره) مع انه نبى فلا يصح هذا التعريف لعدم كونه جامعا لافراده ويحتمل ان يكون المراد وعلى هذا الظاهر من التعريف لايشمل التعريف ذلك النبى فلايكون جامعا ولاصحيحا ووجه عدم الشمول يتبادر المغايرة الذاتية بين المبعوث والمبعوث اليه والمبلغ والمبلغ اليه (قوله اللهم الا ان يتكلف الى آخره) الظاهر انه ظرف عدم الشمول اى لايشمل فى جميع الاوقات الا وقت ان يتكلف ويحتمل ان يكون ظرف عدم الصحة المقدر فى نظم الكلام

ثم انه كان يدعو الناس الى دينه فيكون مبعوثا الى غيره ويؤيده مانقل عنه فى اثناء ذكر المحصلة من العرب فى اواخر الملل والنحل من انه كان يستند ظهره الى الكعبة ويقول ايها الناس هلموا الىّ فانه لم يبق على دين الخليل عليه السلام غيرى وكونه على دين الخليل لايدل على عدم نبوته كيف ورسول الله صلى الله عليه وسلم على دينه وقال الله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه (قوله اللهم الا ان يتكلف الى آخره) اى يشمل النبى من اوحى اليه لكماله فى نفسه وقت التكلف بصرف العبارة عن المتبادر بان يجعل

(قوله وعلى هذا لايشمل من اوحى اليه الى آخره) وكذا لايشمل بظاهره من اخبر بمتابعة شرع غيره ممن قبله وتبليغ ما اوحى الى ذلك الغير كيوشع عليه السلام فانه كان نبيا مأمورا بمتابعة شريعة موسى عليه الصلوة والسلام وتبليغ مافى التورية الى الخلق (قوله كما قيل) اشارة الى جواز كونه مبعوثا الى الخلق ويؤيده ما نقل انه كان يستند الى الكعبة ثم يقول ايها الناس هلموا الىّ فانه لم يبق على دين ابراهيم عليه السلام احد غيرى والى جواز منع كونه نبيا وعلى التقديرين لاينتقض التعريف به (قوله الا ان يتكلف) وذلك بان يجعل الخلق المبعوث اليه عاما متناولا لكل مايغاير المبعوث فى الجملة سواء كانت المغايرة حقيقية او اعتبارية ليشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه من حيث انه مبعوث اوحى اليه مغاير له من حيث انه يعمل به ويكمل نفسه

الخلق المبعوث اليه عاما متناولاً لمن يغايره بالاعتبار فمن بعث لتكميل نفسه فقط باعتبار انه اوحى اليه مبعوث وباعتبار انه يعمل به ويكمل نفسه مبعوث اليه (قوله والرسول قد الخ) توضيح بعد التعريف اعلم ان الرسول والنبي اما مترادفان وهومذهب القاضي عياض من المالكية وغيره او متساويان وهو مذهب المعتزلة اومتباينان واليه ذهب شارح التأويلات وفرق بينهما بالاتيان بالشرع الجديد وعدمه فيكون اطلاق كل منهما مجازا في الآخر او بينهما عموم وخصوص من وجه وهو مذهب ابي المنصور الماتريدي وغيره من الحنفية ويعضد قوله تعالى وما ارسلنامن قبلك من رسول ولا نبي وقوله تعالى وكان رسولا نبياً ولاينافيه الحديث وهو ماروى انه عليه السلام سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جماً غفيراً او الرسول اخص مطلقا وهومذهب عامة الاشاعرة ففي الكشاف اشترط فيه الكتاب ورد بان الرسول ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائةواربعة كماورد في الحديث واجيب بتجويز تكرار نزول بعض الكتب وفي الانوار اشترط فيه الشريعة المجددة ورد بان اسماعيل عليه السلام كان رسولا نبياولم يكن له شريعة مجددة وقيل النبي من اوحى اليه سواء امر تبليغه ام لا وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام وقيل النبي اخص وهو من امر بالابلاغ بلا انزال كتاب ولوصح ماذهب اليه الشارح من ان للرسول معنيين احدهما مرادف للنبي والآخر اخص منه لانحلت الاشكالات واتضحت المقالات (قوله وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او شريعة الخ) المراد ۱۲ من الكتاب المأمور بتبليغه سواء انزل عليه اوعلى غيره ومن الشريعة الجديدة سواء كان وحيا متلوا اوغير متلو ضرورة انه لانبي بلا شرع يعمل به

والرسول قديستعمل مرادفاله وقد يخص بمن هو صاحب كتاب اوشريعة فيكون اخص من النبي فاشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر اوبمعنى الارتفاع
كما اشرنا اى لايصح هذا التعريف الاوقت ان يتكلف فعلى الاحتمال الاول وجه التكلف تعميم المغايرة من الذاتية والاعتبارية كما نقل عنه حيث قال بان يحمل التعريف على معنى

وعلى التعريف المذكور في الكتاب هو صاحب شرع يدعو الناس اليه (انه)

وأو الفاصلة اما لتقسيم المعرف وتوزيعه بانه نوعان نوع منه صاحب كتاب وآخر صاحب شرع واما لتفصيل القول في تخصيص الرسول بانه يختص بصاحب كتاب في قول وبصاحب شريعة في قول كماقدسلف وبينهما عموم وخصوص من وجه والنبي يعمهما بل اعم منهما لتناوله من بعث تقرير شرع سابق عليه بلا كتاب (قوله فيكون اخص الخ) يعني يتفرع على اختصاصه بصاحب الكتاب والشريعة وعدم اطلاقه على غيره ان يكون اخص من النبي (قوله واشتقاقه من النبأ) نبه بارجاع الضمير الى النبي المعرف وقصر البيان على اشتقاقه من احد الامرين دون ان يقول وهو مشتق على انه غير منقول اصلاً فانه ينافيه وبذلك الاعتبار حسن مقابلتهما وبالنظر الى لازم معنى النبي يثبت مناسبتها وعلى ان الاشتقاق متعين لامحالة وانه كالمستغنى عن البيان ففيه ترجيح الاشتقاق على النقل على الاطلاق لانه خلاف الاصل ولايرتكب من غير داع ولهذا اخره في الذكر واشار الى رد ما نقل عن الجوهري من ان النبأ بمعنى الاخبار والى ان ما في عبارة القاموس وغيره ماارتفع من الارض مصدرية ولايصح كونه بمعنى المخبر فان فعيل بمعنى مفعل لم يثبت نص عليه الزمخشري عند تفسير قوله تعالى بديع السموات ولذلك فسروا الاليم بالمولم على صيغة المفعول حملاً على المبالغة واما قول

(قوله واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر) فالنبي بمعنى المخبر على ان يكون فعيلا بمعنى الفاعل ويكون يائه منقلبة عن الهمزة (قوله او بمعنى الارتفاع) على ان يكون الهمزة في النبأ منقلبة عن الواو الواقعة في الطرف قال الجوهري ان جعلت النبي مأخوذا من النبأ بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة

عمرو بن معدی کرب * امن ریحانة الداعی السمیع * یروقنی واصحابی هجوع * فقد زیفه بانه شاذ لا یصیر سندا وبانه یجوز ان یکون وصف داعی الشوق بالسمیع لانه سبب السماع کجعل السکین قاطعا ویجوز ان یکون وصفه به تلذذا بانه سمیع تلبیة واجابة وبما قررنا ظهر ان الاعتراض علیه بان حق العبارة سوقهـا فی کلا الموضعین علی نهج واحد وبانه منقول فی الاول ایضا والاعتذار عنه بان المقابلة انما هی بالنظر الی تفاوت المنقول عندها لعمـوم التباین او تعیین الاشتقاق وعدمه من سوء الفهم واستیلاء الوهم (قوله اوالنبـوة) علی وزن القومة وهو مرجوح والاول هوالحق وذکره الزمخشری والرضی وغیرهما والیـه ذهب سیبویه ویؤیده جمعه علی نحو کرماء واطراء وقراءة نافع علی الهمزة غیر انهم لما التزموا تبدیلها بالیـاء روما للتخفیف وادغامهـا صار کالمعتل اللام فجمع علی انبیاء وان کان جمع صحیح اللام کظرفاء فلذلک قدمه فان البدایة دلیل العنـایة (قوله للعهد الخارجی الخ) لانه الاصل الراجح اذهو حقیقة التعیین وکمال التمیز فمعناه الاشارة الی النبی المعهود الذی یعرفه الائمة وهو نبینا صلی الله علیه وسلم (قوله اوالمراد به الفرد الکامل) باوالفاصلة لاباذ التعلیلیة علی مافی بعض النسخ فان کون المراد منه نبینـا صلی الله علیه وسـلم علی تقدیر العهد من ضرورات العهـد لایفتقر الی التعـاون بالمقام الخطابی یعنی ان اللام تعریف الجنس فمعناه الاشـارة الی مایعرفه کل احد من ان معنی النبی ماهو من بین الاجناس لکن المراد الفرد الکامل من هذا الجنس بمعونة المقام الخطابی وفی هذا حمل اللفظ علی معناه وارادة الحقیقـة فان اللام ﴿ ۱۳ ﴾ لایدل الا علی معناه والاسم لایدل الا علی مسماه والعدول عن ذلک ترک الحقیقـة من غیر قرینة مانعة وتجاوز عن حد الدلالة اعلم ان اللام للتعریف ومعناه الحضور الذهنی والتعین بحسب معلومیة المدخول ومعهودیته عند السامع فالاشارة فیه اما الی حصة معینة من الطبیعة خارجا

اوهو منقول من النبی بمعنی الطریق او النبوه واللام فی النبی للعهد الخارجی اذ المراد به الفرد الکامل علی ماینساق الیه الذهن فی المقام الخطابی

انه انسان بعثه الله تعالی لتبلیغ ما اوحاه الیه الی غیره اعم من ان یکون ذلک الغیر غیرا بالذات او بالاعتبار فزید من حیث انه اوحی الیه مغایر له من حیث انه عمل به انتهی اقول والاولی فی التفریع ان یقول فزید من حیث نفسـه المطمئنة مبعوث ومبلغ ومن حیث نفسـه الامارة مبعوث الیـه ومبلغ الیه وعلی هذا یتصور تبلیغ شخص الی نفسه بلا مریة ویندفع الاوهام وعلی الاحتمال الثانی وجه التکلف کما یجوز ان یکون ذلک یجوز تخصیص المعرف بالافراد المشهورة وهم الذین بعثوا للتبلیغ الی الغیر وقد

اوذهنا مسبوقة بالذکر تحقیقا اوتقدیرا فهو لام العهد الخارجی کما فی قوله تعـالی فعصی فرعون الرسول وقوله تعالی ولیس الذکر کالانثی او الیهما بما هی تلک فهو لام الجنس کما فی قوله تعالی لایحل لک النسـاء من بعد او الیهما بماهی علی الاطلاق فهو لام الطبیعة کقولک الانسان نوع اومن حیث الانطباق علی جمیع الافراد فهو لام الاستغراق کقوله تعالی عالم الغیب والشهادة او علی بعضها فهو لام العهد الذهنی کقوله تعالی مثل الذین حملوا التوریة ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفاراً فبالنظر الی الوضع لما ان اللام لایدل الا علی معناه والاسم الا علی مسماه حق ان یکون لام الجنس هی الحقیقة والاخری بالتقدیم غیر ان الاحکام التکلیفیة والمحاورات العرفیة لمـا کانت قلما تتعلق بنفس الحقیقة من حیث هی اضمحلت فی مظان غیره فصـار الاصل لام العهد الخارجی بشرط تقدم الذکر الا ان یستغنی بالقرائن کقولک خرج الامیر حیث لم یکن فی البلد الا امیر واحد اذ فیه الاخذ بالیقین وترک الظن والتخمین ثم الاستغراق اذهو المفهوم عند الاطلاق حیث لاعهد ثم لام الجنس

(قوله او منقول من النبی بمعنی الطریق) فانه علیه الصلوة والسلام طریق یوصل به الی الحق واصله علی هذا الهمزة ایضا علی مافی القاموس علی ان یکون الیاء منقلبة عن الهمزة (قوله اذ المراد الفرد الکامل علی ماینساق الیه الذهن) وهو نبینـا محمد اکمل الانبیـاء علیه السلام وهذا القدر کاف فی صحة الاشارة الیه بلام العهد الخارجی وانما حمل اللام ههنـا علی العهد الخـارجی دون المطلق الذی هو الحقیقة عند المحققین تنبیها علی ان هذا الحدیث ممالم یصدر عن سائر الانبیاء علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام

﴿قوله ستفترق امتى ﴾ يعنى ان الافتراق كائن لامحالة وان تأخر الى حين لمعنى يقتضيه فان الاصل فى السين التأكيد لانه فى مقابلة لن قال فى الكشاف عند قوله تعالى اولئك سيرحمهم الله السين تفيد وجود الرحمة لامحالة

(ستفترق امتى) اى امة الاجابة وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم وهو الظاهر فان اكثر ما ورد فى الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد بكثير (ثلثا وسبعين فرقة) السين

اجيب عنه بمنع كون زيد نبيا ولو سلم فلا نسلم عدم صدق التعريف عليه كيف وقد روى عنه انه قال ايها الناس هلموا الى الحق فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه الصلاة والسلام غيرى فكان مبلغا الى غيره واقول تمام هذا الجواب مبنى على ان اللام لام الفائدة وما من نبى الا وقد ترتب على بعثه كماله فى نفسه اولا ثم ترتب عليه التبليغ الى الغير واما اذا حمل على لام الغرض فلا يصدق عليه التعريف وان ترتب عليه التبليغ الى الغير فان قوله لكماله فى نفسه على هذا يدل على ان الغرض الاصلى من بعث زيد كماله فى نفسه لا التبليغ الى الغير كما لا يخفى ﴿قوله اى امة الاجابة﴾ وهم الذين آمنوا به فى جميع ما جاء به واجابوا لدعوته عليه الصلاة والسلام وهو الظاهر الراجح على ارادة امة الدعوة فان اكثر ما ورد فى جنس الحديث على هذا الاسلوب اى بالاضافة الى نفسه المشعرة بنوع التشريف والتعظيم اريد به اهل القبلة والظاهر ان ما نحن فيه من هذا الاكثر لا يقال بل يدل على ارادة امة الاجابة ما نقله البيضاوى فى تفسير سورة الانعام عند قوله تعالى ﴿ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا﴾ حيث قال قال النبى عليه الصلاة والسلام افترق اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة وتفترق امتى على ثلث وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة الحديث فان امة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لا مقابلة لهما لانا نقول الظاهر من اليهود والنصارى امة موسى وامة عيسى عليهما السلام وهم اليهود والنصارى الذين قبل بعثة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فعلى هذا يرجح هذا الحديث ارادة امة الدعوة ههنا فتأمل ﴿قوله وانت تعلم بعده جدا﴾ اقول ان اراد انه لغاية بعده لا وجه لحمل الحديث عليه فيأباه دعوى ظهور الامة الاجابة ورجحانها من قبل فانها تدل على جواز ارادة امة الدعوة مرجوحا وان اراد ان للحمل عليها وجها لكنه بعيد جدا فالحامل لم يدع قربه بل بعده الواصل الى حد الامتناع كما دل عليه كلمة لو فى كلامه الا ان يقال ليس المراد من هذا الكلام الاعتراض على الحامل بل توجيه البعد المشار اليه فى كلامه ﴿قوله فان فرق الكفر﴾ اى اصولها اكثر من هذا العدد بمقدار كثير فما ظنك فى فرق مجموع الاسلام والكفر وفيه بحث لان الكفر ملة واحدة فليكن مجموع اهل الكفر بعد البعثة فرقة واحدة والبواقى من اهل القبلة ويؤيده الحديث الذى نقلناه بالمعنى الظاهر منه كما اشرنا وايضا يتوجه عليه ما يذكره فى دفع التوهم الآتى ﴿ قوله السين

فهى تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد فى قوله سانتقم منك يعنى انك لا تفوتنى وان ابطأ عنك ونحوه سيجعل لهم الرحمن ودا وقوله فسيكفيكهم الله ﴿قوله السين﴾ اقول عبارة الحديث فى السنن الاربعة وغيرها من امهات هذا الفن واصوله باسناده عن ابن عمرو ان بنى اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرقت امتى على ثلاث وسبعين ملة كلهم فى النار الا ملة واحدة قالوا من هى يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابى قال الترمذى حسن صحيح واما بهذه العبارة الواقعة فى متن هذا الكتاب فانما يوجد فى غير كتب الحديث خالية عن الاسناد كما وقع فى الملل والنحل للشهرستانى وفيصل التفرقة للغزالى والمواقف للمصنف بل حكم النقاد

﴿قوله على هذا الاسلوب﴾ وهو اضافة الامة الى نفسه ﴿قوله وانت تعلم بعده جدا﴾ اى بعد ان يكون له وجه فان الكفرة كلهم امة الدعوة ايضا مع ان فرقهم اكثر من ثلث وسبعين بكثير فضلا عنهم وعن فرق المسلمين ﴿قوله السين (اما)

اما للتأكيد) اى بمعناه المجازى الذى هو تحقق الوقوع لتأكيد الحكم بوقوع الافتراق بهذا العدد لانه مجهول متردد فيه وان كان مطلق الافتراق الواقع فى الحال معلوما وتحقيق هذا المقام يستدعى بنوع بسط هو ان الافتراق بهذا العدد ليس بآنى بل تدريجى وان المضارع المشتق من الفعل التدريجى ينسب حقيقة الى من اتصف ببعض اجزائه وان لم يكن المشتق منه حقيقة فى ذلك الجزء كما اذا شرع زيد فى الصلوة واتى ببعض اركانه وقيل فى هذه الحالة هو يصلى الآن كان نسبة المضارع هنا حقيقة وان لم يكن الصلاة حقيقة فى بعض اركانها اذا تقرر هذا فنقول يحتمل ان يشرع الامة فى الافتراق بهذا العدد وقت ورود الحديث ولاينافيه مايستفاد من سياق الحديث من اتفاق الاصحاب مع النبى عليه الصلوة والسلام لان امة الاجابة اعم من الاصحاب ويحتمل ان يشرعوا فيه بعد حياته عليه السلام فعلى الاول يكون شروعهم الواضح عند المخاطبين بالحديث قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حمل السين على معناه الحقيقى الذى هو تقريب الاستقبال كاللام فى قوله تعالى ﴿ولسوف يعطيك﴾ الآية فانها قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وصارفة عن حمل سوف على الاستقبال فالمعنى ان الامة قد شرعوا فى الافتراق المذكور ويؤيده الحديث الذى نقلناه عن البيضاوى حيث وقع المضارع فيه مجردا عن السين والمضارع المجرد عن حروف الاستقبال يتبادر منه الحال كما ذكره النحاة وحينئذ لابد ان يحمل السين على معنى يؤكد الحكم وفائدة التأكيد بالسين دون سوف وغيرها من ادوات التأكيد هى الاشارة الى ان الافتراق بهذا العدد شرع فى الحال ويتم فى زمان قريب الى زمان التكلم من ازمنة الدنيا بخلاف التأكيد بسوف فى الآية فانها تشير الى ان الاعطاء الذى يستعقبه الرضا وهو مجموع ما فى الدنيا والآخرة وان شرع فى الحال الذى هو زمان نزول هذه الآية لكنه يتم فى الآخرة وبخلاف سائر ادوات التأكيد اذلا تشير الى الاستقبال اصلا ولايلزم من حمل المضارع على الحال خلاف الواقع الذى هو وقوع الافتراق بهذا العدد فى الحال ايضا لما اشرنا اليه فى البسط وعلى الثانى يكون عدم شروعهم الواضح ايضا قرينة تعين المضارع المشترك بين الحال والاستقبال للاستقبال فيمتنع حمل السين على غير معناه الحقيقى بل يجب حمله على معناه الحقيقى الذى هو تقريب وقوع الافتراق المذكور الى زمان التكلم بالحديث اما بمعنى ستشرع الامة فى الافتراق المذكور واما بمعنى سيقع شروعهم واتمامهم قريبا وهو الظاهر ولاشك ان هذا التقريب بالنسبة الى ازمنة الدنيا لان الافتراق مستلزم للخروج عن عهدة التكليف ولاتكليف فى الآخرة فيدل بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم قبل منتصف ما بين البعثة وقيام الساعة ولقائل ان يقول لاوجه للشق الاول الذى هو حمل المضارع على الحال والسين على التأكيد لما ذكره صاحب الملل والنحل من ان الخوارج والغلاة ظهرتا فى خلافة على كرم الله وجهه وابتدأت منهما الضلالة والبدع وبعده

بعدم صحتها وموضوعيتها وايم الله لقد الطف الشارح فى تفسير السين الموضوعة فى الحديث وشرحه بالمعنى الفاسد الذى لايساعده اللغة ولاينجح هذه اللفظة فكان هذا الطباق من قضية حسن الاتفاق

(قوله اما للتأكيد) افاد بجعله فى مقابلة المعنى الحقيقى وبيان العلاقة انه مجاز فى التأكيد وانه غير مبنى على التجريد وقد نص صاحب الكشاف رحمه الله وغيره فى مواضع عديدة ان السين لمجموع معنى التأكيد والاستقبال وان مدلوله تأكيد مضمون الاثبات فى الاستقبال كما ان مدلول لن لتأكيد النفى فى

اما للتأكيد) اى لتأكيد الافتراق وتحقق وقوعه فانما ماهو متحقق الوقوع قريب بيان للعلاقة التى بها استعمل السين الموضوعة للاستقبال القريب فى معنى التأكيد

فان ماهو متحقق الوقوع قريب كما قيل فى قوله تعالى * ولسوف يعطيك ربك فترضى

وقع اختلاف الامة فى الامامة والاصول ويمكن دفعه بان صاحب الملل والنحل ذكر ايضا ان كل اختلاف وقع فى آخر زمان كل نبى ناش من الاختلاف الواقع فى اول زمانه واختلافات هذه الامة بعد على رضى الله تعالى عنه ناشئة من الاختلافات الواقعة فى زمن النبى عليه السلام من المشركين والمنافقين واكثرها من المنافقين كاعتراض بعضهم على النبى عليه السلام فى قسمة الغنائم وغيره فلعل هذا الشق من الشارح مبنى اما على حمل امة الاجابة على الذين آمنوا به عليه السلام فى الظاهر ليشمل المنافقين كسائر الفرق الضالة الذين يحكم بكفرهم واما على حمل الافتراق على اعم من منشائه الواقع من المشركين والمنافقين فى زمانه عليه السلام مجازا بقرينة توجد هناك عند الاصحاب المخاطبين واحتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز والشق الاول ههنا مذكور على سبيل الاحتمال لا على سبيل القطع وهذا كما اعتاده المفسرون من حمل الآية اولا على المعنى الحقيقى ثم على معان مجازية اخر على طريق الاحتمال بناء على احتمال القرينة حين نزولها فلا اشكال (**قوله** فان ماهو متحقق الوقوع قريب الى آخره) بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقى للسين والمعنى المجازى المراد بان بين القرب وتحقق الوقوع عموما بحسب التحقق فان بعض متحقق الوقوع قريب وبالعكس وبعض المتحقق ليس بقريب بل بعيد كخلق العالم فى الماضى البعيد فسواء كان بينهما عموم مطلق او من وجه يصلح علاقة بينهما ولذا حملوا السين فى قوله تعالى ﴿ سنكتب ما قالوا ﴾ على تأكيد الحكم اذ الكتابة فى الحال لا فى الاستقبال قطعا وليس مراده ان كل متحقق الوقوع قريب اذ لا يدعيه عاقل ولا يحتاج اليه فى المقام ولا ان متحقق الوقوع ههنا كالقريب فى تحقق الوقوع ليكون اشارة الى علاقة المشابهة كما هى المتعارفة فى تجوز الحروف لان وجه الشبه يجب ان يكون اقوى فى جانب المشبه به وتحقق الوقوع ههنا اقوى فى جانب المشبه على ان التشبيه فى استعارة السين يجب ان يعتبر بين القرب وتحقق الوقوع لا بين القريب ومتحقق الوقوع اللهم الا ان يحمل كلامه على الاستعارة بالكناية فى مدخول السين لا على الاستعارة التبعية فى نفس السين وقد اشار الشريف اليهما فى قوله تعالى ﴿ على هدى من ربهم ﴾ الآية (**قوله** كما فى قوله تعالى الى آخره) اعلم ان اللام الداخلة على الفعل فى امثاله لام موطئة للقسم اى هى داخلة على جواب قسم مقدرة قبله وتدل بالوضع على وقوع مدخولها فى الحال ولا تدخل عليه الا مع احدى نونى التأكيد خلافا لابى على الفارسى فانه جوز دخولها مع مطلق التأكيد سواء كان التأكيد باحدى النونين او بحرف آخر كالسين وسوف المستعملين للتأكيد وان كانا موضوعين لتقريب الاستقبال ومدلول السين اقرب من مدلول سوف اذا تقرر هذا فنقول لما كان بين مدلولى اللام وسوف تناف وجهوا الجمع بينهما وذهب اكثر المفسرين الى ان كلمة سوف فى الآية على معناها الحقيقى لان الاعطاء الذى يستعقبه الرضاء انما هو

للازم يعنى الاستقبال القرب فى الملزوم الذى هو التأكد وتحقق الوقوع فيما قيل اما بالتصرف فى معنى السين او المضارع بان يراد منه المستقبل فيكون السين تأكيداً له ولا يكون على معناه الحقيقى الذى هو تقريب زمان الفعل المحتمل وتخصيصه للمستقبل مع كونه تكلفا مارداً لا يرتبط بكلام الشارح اصلا (قوله كما قيل فى قوله تعالى ولسوف يعطيك الخ) قال فى الكشاف معناه ان الاعطا كائن لا محالة وان تأخر لما فى التأخر من المصلحة فان قلت لام الابتداء على المضارع تعطى معنى الحال فكيف جامعت حرف الاستقبال قلت لم تجامعهما الا مخلصة للتأكيد كما خلصت الهمزة فى يا الله تعالى للتعويض واضمحل عنها معنى

وتحقق الوقوع (قوله كما قيل فى قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى) قال ابو على الفارسى رحمه الله ليس هذه اللام هى التى فى قولك ان زيدا لقائم بل هى

التى فى قولك لاقومن فالفرق بينهما مع انهما لتقوية التأكيد فيهما هو ان اللام فى لاقومن مؤكد (فى) بمعنى الفعل بخلاف اللام فى لقائم ونابت سوف عن احدى نون التأكيد فكانه قيل وليعطينك

التعريف (قوله او بمعناه الحقيقي) وهو مجرد الاستقبال على زعمه اورد عليه بانه لا يصح الترديد بين المعنى المجازى والحقيقي الا اذا كان المجازى متضمنا لنكتة او يحتاج المعنى الحقيقي الى ارتكاب تكلف قلت والامر كذلك فانه اذا حمل على التأكيد المحض لا يرد ما اورده المتوهم فان بناءه انما هو على كون السين للاستقبال القريب فيلزم ان يكون وقوع الافتراق قريبا من زمان النبي عليه السلام وحاصلا قبل هذا الزمان بدهور وتتبع الكتب المؤلفة في هذا الباب يدل على ان اصول الفرق لم تبلغ هذا العدد واما على تقدير تمحض السين للتأكيد فانما يدل على وقوع الافتراق ﴿١٧﴾ في مستقبل الزمان فلعله يبلغ بعد زمان المورد هذا العدد ففي هذا غنية عن تمحل الجواب (قوله انه ان حمل على اصول الخ) ليس اصول المذاهب ولا فروعها مما يدخل تحت الضبط والحصر والذى في الملل والنحل من ان كبار الفرق الاسلامية اربعة الصفاتية والقدرية والخوارج والشيعة وفي التمهيد من انها سبعة الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة واهل السنة وفي المواقف من انها ثمانية هؤلاء والمرجئة والنجارية ليس بمبتنى على قانون واصل مستمر او نص مخبر عن الوجود فالتحكم بقلة الاصول وكثرة الفروع مطالب بالبيان وانه صعب عليه ومتعذر فيجوز ان يكون تعيين العدد المذكور لمعنى يوجب ذلك وهو يحتمل لان يكون ماذكره الشارح من كون المخالفة معتدبها ويحتمل ان يكون غيره

او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته صلى الله عليه وسلم وما يتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهى اقل

في الآخرة واللام ههنا ليس لام القسم الداخلة على الفعل لفقد شرطها الذى هو لحوق احدى النونين بل لام الابتداء الداخلة على الجملة الاسمية اى لانت سوف يعطيك الى آخره وهذه اللام ايضا موضوعة للحال فتحمل في الآية على معنى تحقق الوقوع فانها تدل على ان ذلك الاعطاء المستقبل كالامر الواقع في الحال في تحقق الوقوع فكلمة سوف في معناها الحقيقي واللام لتأكيد الحكم بالاعطاء المذكور وذهب ابو على الى عكس ذلك بناء على ان الظاهر من اللام لام القسم وهى داخلة على الفعل المؤكد بكلمة سوف وان لم يكن مؤكدا باحدى النونين وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس مقصورا على الاعطاء المستقبل الذى في الآخرة بل مجموع ما في الدارين من كمال النفس وظهور الامر واعلاء الدين وما ادخر له في الآخرة مما لا يعرف كنهه سواه ولا شك ان بعض اجزاء هذا المجموع وقع في الحال فيحمل اللام على معناه الحقيقي وسوف على تأكيد الحكم والشارح ههنا اشار في تأييد كلامه الى ماذهب اليه ابو على الفارسى من النحاة وهذا القدر يكفيه ولا يلزمه ترجيح ماذهب اليه في الآية على ماذهب اليه جمهور المفسرين (قوله او بمعناه الحقيقي) الذى هو تقريب الاستقبال الى زمان التكلم فتدل بصراحته على ان الافتراق المذكور قريب من زمان التكلم وباشارته على طريق الكناية على انه متراخ عن حياته عليه الصلوة والسلام لان القريب الى زمان التكلم اعم مما في حياته عليه الصلوة والسلام والمتراخى عنها فذكر الاعم اللازم واريد الملزوم فسقط الاوهام (قوله وما يتوهم الى آخره) مورد هذا السؤال حمل الامة على امة الاجابة معارضة له وحاصله ان العدد الواقع في الحديث اما ان يحمل على اصول مذاهب الامة المذكورة فيه او على ما يشمل فروعها اذ لا وجه للحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذى لا فرع له كالجبرية المحضة وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق امة الاجابة

(قوله اشارة الى آخره) يعنى ان المضارع لاشتراكه بين الحال والاستقبال لا اشارة فيه الى هذا التراخى بخلاف السين فانه موضوع للتراخى فيشير اليه لا محالة قال الآمدى ان المسلمين عند وفاة النبى عليه الصلوة والسلام كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى

من هذا العدد وان حمل على مايشتمل الفروع فهى اكثر منه توهم لامستندله لجواز كون الاصول التى بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد

لان اصول فرقها اقل ومايشمل فروعها اكثر فلايصح حمل الامة على امة الاجابة ومنشاؤه امور * الاول استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد فى اوائل الاسلام من السين سواء كان بمعناه الحقيقى او بمعناه المجازى للتأكيد كما اشرنا الى تلك الاستفادة فى فائدة التوكيد بالسين دون غيره من الادوات فالتوهم المذكور متوجه على كلا شقى الترديد السابق لاعلى الشق الثانى فقط كما وهم * الثانى كون زمان التوهم بعد اوائل الاسلام اذلا مجال للحكم باقلية الاصول قبل انقضاء الاوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء * الثالث توهم ان العدد الواقع فى زمان يدوم بحيث لايزيد ولاينقص ابدا وقد اشار اليه فى الجواب الثانى حيث قال وان زادوا اونقصوا الى آخره * الرابع توهم انحصار الاصول فى الاقسام الاولية التى هى كبار الفرق الاسلامية اوفى الشاملة للاقسام الثانوية والفروع ماعداها والظاهر ان الاصول بمعنى الفرق التى بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا واشار اليه فى الجواب الاول ولعله لاجل هذا الظهور عبر عنه بالتوهم اما اقلية ماجعله اهل الكلام اصولا فلانهم جعلوا الاصول الاولية وهم كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة واهل السنة وجعلوا الشاملة للاصول الثانوية ثلثا واربعين عشرون للمعتزلة وثلثة للشيعة كما صرح به المصنف فى المواقف من ان اصولها ثلث وسبعة للخوارج وخمسة للمرجئة وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة فسواء حمل الاصول على الاصول الاولية اوعلى مايشمل الاصول الثانوية يكون اقل من هذا العدد واما اكثرية ماجعلوه شاملة للفروع فلان المصنف فى المواقف جعل الفرق التى بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا بالغة الى ثلث وسبعين عشرون للمعتزلة يكفر بعضهم بعضا واثنان وعشرون للشيعة يكفر بعضهم بعضا وثمانية عشر للخوارج وخمسة للمرجئة وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة والمجموع ثلث وسبعون وقد تشعب بعض تلك الفرق الى فرق اخرى كتشعب الامامية والمشبهة وكتشعب اهل السنة الى الاشاعرة والماتريدية فمطلق الفرق الشاملة للاصول والفروع اكثر * الخامس توهم انحصار امة الاجابة فى الانس لان ما بينها اهل الكلام هو فرق الانس مع انها شاملة للجن ايضا (**قوله** وان حمل على مايشمل الفروع الى آخره) ليس المراد منه ماهو المتبادر من عد كل اصل ذى فروع فرقة مغايرة لفروعه اذا المقسم لايعد مع الاقسام لاضمحلاله فيها كما اشار اليه الشريف فى شرح المواقف بل المراد هو الشامل للاصل الذى لافرع له ولفروع الاصول التى لها فروع كما اشرنا اليه والمراد من الشمول شمول الكل لاجزائه لاشمول الكلى لجزئياته (**قوله** توهم لامستندله الى آخره) اى صالحا للاستناد به والدليل الذى استند به غير صالح لان بعض مقدماته ممنوعة وتحقيق الجواب منع المنفصلة المانعة الخلو

(قوله لجواز كون الاصول التى بينها مخالفة معتد بها) قيد المخالفة بهذا القيد اشعارا بدحض المورد فانه حمل الاصول على الطوائف المذكورة فى الكتب المؤلفة فى تعديد ارباب المقالات واظهارا بان المراد بالعدد المذكور فى الحديث ليس اولئك الطوائف لان الافتراق الموجب لدخول النار هو الاختلاف فى الاصول والعقائد ولو فى بعضها فان العقائد الحقة المختصة باهلها الموجبة لنجاة اربابها التى كان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه ولم يزل الخلاف يتشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة (قوله لجواز كون الاصول التى بينها مخالفة معتد بها الخ) اشارة بتقييد المخالفة بالمعتد بها الى انه لايلزم من كون الامة فرقا مختلفة ان يكون اكثر اصولهم وعقائدهم متخالفة حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد ولا ان يكون الاصول والعقائد المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد بل اللازم فى ذلك كون بعض عقائد كل فرقة مخالفة لبعض عقائد ماسواه مخالفة معتدة بها وحينئذ يجوز وصولهم باعتبار هذه الاصول الى هذا العدد فقط وان كانوا باعتبار الاصول التى (على)

عليها تتقوم باصول كثيرة مثل اعتقاد انه سبحانه موجود وواحد وقديم وعالم وقادر ومريد وخالق وموجد لجميع الاشياء بالاستقلال الى غير ذلك فمن اخل بواحد او اكثر من هذه الاصول فقد فات عنه تلك العقائد الحقة المنجية وصار من المعتدين وضل عنها وفارق عن المهتدين وهذه هى المخالفة المعتد بها فى الاصول واما الاختلاف فى جواز تقسيم الصفات الى صفات الذات والى صفات الافعال وجواز تسميته صفة الكلام القائمة بذاته تعالى بالكلام النفسى والنظم المخصوص المتلو المعجز بالكلام اللفظى كما ذهب اليه الاشاعرة او عدم جواز هذه الاطلاقات كما ذهب اليه الحنفية وتسمية الصفات التى يسميها الاشاعرة بصفات الافعال باسم التكوين كما ذهب اليه حنفية ما وراء النهر من اتباع ابى منصور الماتريدى اومنعها كما ذهب اليه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم اخذا من قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله سبح اسم ربك الاعلى وامثال ذلك فهى مخالفة غير معتد بها فى الاصول (قوله وقد يقال لعلهم الخ) جواب باختيار كل من شقى الترديد يعنى لو سلم ان المعتبر فى تعديد الفرق هو المذكور فى تلك الكتب والضابط لاصولهم تخصص الطائفة باسم خاص ينبئ عن نحلتهم كالمعتزلة وفروعها الواصلية والنظامية ﴿١٩﴾ والغلافية والجاحظية والجبائية وغيرها ما يعمه هذا الاصل وكالشيعة وفروعها الامامية والاسماعيلية والبنانية والغلات وغيرها ممن يجمعهم هذا الاسم ونحو ذلك مما هو مذكور فيها لكن لا نسلم ان اولئك الاصول جميع الفرق المرادة فى الحديث وهى التى وقع الافتراق عليها فى قريب من عهده عليه السلام فلعلهم بلغوا هذا العدد فى قريب من زمانه عليه السلام ثم انقرض اكثرهم ولم يعرف خبرهم هذا على تقدير اختيار الاصول ولان جملة هؤلاء الفرق هى المرادة فى الحديث فلعل منتهى الافتراق الواقع فى قريب عصره عليه السلام كان على هذا العدد ثم ازدادوا هذا على تقدير اختيار الشق الثانى فقوله وان زادوا اونقصوا ليس تقسيما بل هو تعميم يعنى لما كان المراد من الحديث الافتراق الواقع القريب لزمانه عليه السلام لا يضر الزيادة والنقصان فى غيره من الازمان سواء كان المراد من الفرق اصولها اوفروعها وهذا هو تقرير هذا الجواب على الوجه الصواب ولكن لا يخفى عليك انه لا فائدة حينئذ فى ذكر العدد الواقع فى وقت دون غيره من الاوقات ويفوت المقصود بالحديث من الترغيب والترهيب اذ لا يظهر حال ما زاد من الفرق على هذا العدد ورجوع ضمير كلها الى الامة دون العدد المذكور او الاحالة الى العلم بالمقايسة

وقد يقال لعلهم فى وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا او نقصوا فى اكثر الاوقات

على تقدير وعدم الانطباق على تقدير آخر بان يقال ان اريد بالاصول الاقسام الاولية لامة الاجابة او الشاملة لاقسامها الثانوية فقط وبالفروع ماعداها بكل من المعنيين فالترديد غير حاصر لجواز ان يحمل على الاصول بمعنى الفرق التى بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا وان كان بعضها من الاقسام الثالثية او الرابعية بل هو الظاهر وان اريد بالاصول هى الاصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع ماعداها تختار الشق الاول لكن لا نسلم ان الاصول بهذا المعنى اقل من ذلك العدد لجواز ان يكون بهذا المعنى ملابسا بهذا العدد فقوله التى بينها مخالفة معتد بها صفة كاشفة للاصول لكونه تعريفا لها لا صفة مقيدة مسوقة لمجرد الاشارة الى ان الاشاعرة مع الماتريدية اصل واحد لا اصلان مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما ولا مسوقة لاجل تخصيص الاصول حتى يتوجه ماقيل هذا الجواب لا يطابق السؤال فان مطلق الاصول اذا كانت اقل فالمقيدة بالطريق

بينها مخالفة فى الجملة ازيد منه (قوله وقد يقال الخ) يريد انه يجوز ان يحمل على اصول المذاهب ويريد بها الاصول التى بينها مخالفة فى الجملة سواء كانت معتدا بها ام لا ويقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول فى وقت ما هذا العدد وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول اليه فى اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا كان الاولى ونقصوا بالواو قلنا كلمة او بمعنى الواو او باعتبار اكثرية الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام لكن بقى الكلام فى فائدة ذكر هذا العدد الواقع فى وقت ما دون الواقع فى اكثر الاوقات

بعيد على الغاية لايصلح للالتفات اليه ولهذا نسب هذا الجواب الى غيره واشار الى انه غير مرضى له ولم يتعرض على الجواب باختيار ان فرق الامة يبلغون هذا العدد فى الاستقبال وينتهون الى ذلك الحد فى ثانى الحال لان بناء الاعتراض على كون السين للاستقبال القريب الموجب لتقدم وقوع الافتراق على زمان الورود (قوله من حيث الاعتقاد) بيان للمراد وحاصل المعنى فان ظاهر الحديث يدل على علية الافتراق للحكم بالكينونة فى النار ثم لما حمل العدد المذكور فيه للتحديد والغاية دون التكثير والمبالغة وحمل الفرق على هؤلاء الطوائف المعهودة المفترقة فى العقائد والاصول وجب ان يكون كينونتهم فى النار بحسب الاعتقاد لان الافتراق فى الفروع لايوجب ذلك هذا (قوله فلا يرد) قيل وكذا لايرد لو حمل الاستثناء على رفع الايجاب الكلى فيكون المعنى ان كل فرقة من هذه الفرق فى النار الا الفرقة الواحدة وهذا كما يصدق بعدم دخول جميع افراد الفرقة الواحدة يصدق بعدم دخول بعضها ورد بان ضمير كلها راجع الى ثلث وسبعين فرقة وان الحكم فى قوله كلها فى النار على آحاد هذا العدد التى هى الفرق لانه مؤلف منها دون آحادها فيكون الاستثناء اخراجا للواحدة مقتضيا لعدم عصيانها او مغفرتها مطلقا قلت انما يكون الاستثناء رفعا للايجاب الكلى اذا ورد السلب على ماورد عليه الايجاب وهو تلك الطوائف وليس الامر كذلك فيما نحن فيه نعم لوقيل ان الاستثناء لايدل الا على خروج الفرقة الواحدة عن الحكم بالكينونة فى النار وهو لايدل على عدم الدخول فى النار كما لايدل على الدخول فيها على ماذهب اليه الحنفية من انه لاحكم فى الاستثناء وانما يثبت

(كلها فى النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد

الاولى واقول والاولى للشارح ان يقول لجواز ان يكون الفرق التى بينها مخالفة معتدبها بهذا العدد ليكون جوابا باختيار الشق الثانى ايضا لكن مع تقييده بالتى بينها مخالفة معتدبها ولك ان تجعل هذه المقيدة شقا ثالثا ويمكن دفع التوهم بوجه آخر هو ان ماذكره اهل الكلام من الاصول الاول هو اصول فرق الانس وامة الاجابة شاملة للجن ايضا فلتكن تلك الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد لكن الحديث الذى نقلناه عن البيضاوى ظاهر فى ان مجرد فرق الانس من امة الاجابة بالغة اليه لان موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام ليسا بمبعوثين الى الثقلين (قوله كلها فى النار) يحتمل ان يحمل على الدائمة كما هو المتبادر من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات اى هم كائنون فى النار ماداموا موجودين بالايجاد الثانى عند الحشر فيدل على خلودهم فيها اذ لاموت لهم فهم موجودون ابدا لكن حملها على الدائمة بهذا المعنى يأباه ان دخولهم فى النار لايستعقب الايجاد الثانى لانهم فى العرصات ليسوا فى النار وان رأوا علائمها الا ان يعمم النار من علائمها او يحمل الدائمة على لازمها الذى هو خلودهم فيها بعد دخولهم وامثاله شائعة فى الجمل الاسمية المحمولة على الدوام ويحتمل ان يحمل على المطلقة العامة اى كلها يكون فى النار بالفعل فى وقت من الاوقات سواء كان دائما اولا فيدل على مطلق الدخول لا على الخلود والترديد الآتى مبنى على هذا (قوله من حيث الاعتقاد) اى كونهم فى النار لاجل اعتقادهم الفاسد لامطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد ولاجل العمل الغير الصالح فحيث للتعليل ومن منشأية (قوله فلايرد الخ) هذا ايراد آخر على حمل الامة على امة الاجابة بان يقال لو حملت الامة فى الحديث

(على)

(قوله فلايرد انه لو اريد الخ) وذلك لان دخول عصاة كل فرقة فيها لايقتضى ان يكون ذلك الدخول من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك فى عصاة الفرقة الناجية من حيث معاصيهم فقط بخلاف سائر الفرق فانهم من حيث الاعتقاد داخلة فيها وان كان عصاتهم داخلة فيها من حيث المعاصى ايضا

احد الحكمين بدليل خارج عن هذا الكلام فيصح اختلاف آحاد الفرقة الواحدة المستثناة* فى مقتضى الدليل
(قوله خلاف الاجماع) مبنى على عدم تكفير المبتدعة من اهل القبلة وشركاء الكلمة وهو الحق الذى لامرد له والمنصوص عليه من اعاظم الائمة وكبار الفقهاء المحققين واعلام العلم وائمة الشرع ورؤس المجتهدين كابى حنيفة والشافعى ورواه الحاكم الشهيد فى مختصره عن ابى حنيفة وقال عبدالله بن محمد بن يعقوب الحارثى كان ابو حنيفة رحمه الله يكف ﴿٢١﴾ لسانه عن اهل القبلة ويعظم حرماتهم ويراعى حقوقهم ويتجاوز عن زلاتهم وهذا مذهبنا ومذهب سلفنا الصالحين انتهى وهو مختار ابى الحسن الكرخى وابى بكر الرازى وابى الحسن الاشعرى وغيرهم وقال احمد بن زاهر السرخسى لما حضرت الشيخ ابا الحسن الاشعرى الوفاة فى دارى ببغداد وقال لى اجمع اصحابى فجمعتهم فقال اشهدوا على انى لااقول بتكفير احد من اهل القبلة لانى رأيتهم يشيرون الى معبود واحد والاسلام يشتملهم وقد نقل ابو بكر بن المنذر مايدل على اجماع الفقهاء على عدم التكفير وفى المحيط بعض الفقهاء لايكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفر من خالف ببدعته دليلا قطعيا قال ابن الهمام والنقل الاول يثبت وابن المنذر اعرف بالنقل لم يقع فى كلام اهل المذاهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون ولاعبرة بغير الفقهاء قلت والقدوة للفقهاء امير المؤمنين على ابن ابى طالب رضى الله عنه وقد سئل عن الخوارج المحكمة الذين هم اخبث المبتدعة وابعدهم عن الحق واضلهم عن السنة وقيل اكفارهم فقال من الكفر فروا قيل فمنافقون قال ان المنافقين لايذكرون الله الا قليلا ولايأتون الصلوة الا وهم كسالى قيل فمن هم قال قوم اصابتهم فتنة فعموا وصموا

الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لايخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فيها فهو مشترك بين الفرق اذما من فرقة الا وبعضهم عصاة

على امة الاجابة فاما ان يحمل قوله عليه السلام كلها فى النار على الخلود او على مجرد الدخول فعلى الاول يلزم خلاف الاجماع الذى هو ان لاشئ من المؤمن الذى لايؤدى اعتقاده الى انكار شئ من ضروريات الدين بمخلد فى النار لان المعتزلة والجبرية مؤمنون بهذا المعنى ويلزم تخليدهم اذا حمل الفرقة الناجية على بعضهم وعلى الثانى لم يصح استثناء الفرقة الناجية اذ مامن فرقة الا وبعضها عصاة داخلة فى النار فلايكون حكم المستثنى مغايرا لحكم المستثنى منه فلو حملت الامة عليها يلزم اما خلاف الاجماع وعدم صحة الاستثناء واللازم بكلا شقيه باطل وكذا الملزوم وانت خبير بانه بعد حمل الفرق الناجية على بعض المؤمنين فعلى تقدير حمل الامة على امة الدعوة ايضا يتوجه هذا الايراد بالترديد ويندفع عنه ايضا بالاجوبة الآتية فالايراد والاجوبة عنه مشتركة بين الحملين لكن ذلك الاشتراك لايقدح فى معارضة المعارض لانه لايلتزم صحة الحمل على امة الدعوة لينقض دليله بان يقال هذا الدليل جار فى عدم صحة الحمل على امة الدعوة مع انه صحيح عندك وانما يلتزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم يصح الحمل على امة الدعوة ايضا ولايلزم من عدم صحة الحمل عليهما عدم صحة حملها على معنى ثالث لجواز ان يحمل على معنى آخر خال عن المحذور فلايكون الايراد قدحا فى نفس الحديث من طرف اهل الطغيان ومنشأ هذا الايراد ايضا امور * الاول عموم كلمة ما فى قوله عليه الصلوة والسلام ماانا عليه واصحابى واستغراقها لكل من الاعتقاد والعمل فيفيد بواسطة التعليق على المشتق الذى تضمنه الظرف ان سبب النجاة عن النار هو الجمع بين الاعتقاد والعمل الصالح ويفهم منه ان سبب عدم النجاة هو الاخلال باحدهما فكونهم فى النار حينئذ اعم من ان يكون لاجل اعتقادهم الفاسد اولاجل عملهم الكاسد * الثانى حمل الفرقة الناجية على طائفة مخصوصة من المؤمنين الذين لايؤدى اعتقادهم الى انكار شئ من ضروريات الدين * الثالث حمل الخلود على معناه الحقيقى لا المجازى

﴿ قوله بعيد جدا ﴾ بل لاصحة له في هذا المقام لان المسلمين كانوا الى آخر عهد الصحابة على العقيدة الصحيحة التي نقلوها من النبي صلى الله عليه وسلم وانما حصل الافتراق في اواخر عهدهم مع ان النبي عليه السلام قد اخبر عن بعضهم بانه جهنمي يدخل النار بسبب ماصدر عنهم من المعاصي كما قال لعلي رضي الله بشر قاتل ابن صفية بالنار وغير ذلك مما هو مشهور في كتب الاحاديث والسير والآثار فان قيل لم لايجوز ان يكون المراد من الفرقة الواحدة الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا شفاعة شافع لصحة عقائدهم ووفور طاعاتهم وصلاح اعمالهم لان من نوقش في الحساب فقد عذب ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض على الذل على ماورد في الحديث الصحيح قلت ما حمل العدد المذكور في هذا الحديث على التحديد دون التكثير واريد من الفرق الطوائف المتفرقة في العقائد واصول الدين لم يكن ان يراد من الفرقة ﴿٢٢﴾ المستثناة منهم الفرقة الموصوفة وكيف يجوز ان يحكم على من نوقش في الحساب اواحتاج الى الشفاعة

والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا

الذي هو طول المكث * الرابع حمل الاستثناء على التحقيق لاعلى التنزيل * الخامس ان لايغفر جميع معاصي الفرقة الناجية في الظاهر والفاء في قوله فلايرد تفريع على التفسير السابق اى لما كان المراد كونهم في النار لاجل اعتقادهم فلا يرد الخ لان ذلك التفسير جواب عنه باختيار الشق الثاني بان يقال نختار ان المراد مجرد الدخول ولا نسلم انه يلزم حينئذ عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا القول دخولهم في النار مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد اولاجل العمل وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد دخولهم لاجل الاعتقاد فقط وهذا الدخول المقيد غير مشترك بين الفرق بل خاص بما عدا الفرقة الناجية فان الفرقة الناجية الموافقة عقائدهم عقائد النبي عليه السلام واصحابه لايدخلون النار لاجل عقائدهم وان دخلوا لاجل اعمالهم ﴿ قوله والقول بان معصية الخ ﴾ جواب آخر عن الايراد المذكور باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل كما فهمه السائل وحاصله نختار الثاني ونمنع لزوم عدم صحة الاستثناء اذ لانسلم ان الدخول مطلقا ولو لاجل العمل مشترك بين الفرق اى بين المستثنى والمستثنى منه كيف ومعصية الفرقة الناجية مطلقا صغيرة كانت او كبيرة مقارنة للتوبة اولا مغفورة بواسطة الشفاعة اوبدونها فلا يدخل الناجية في النار لا لاجل الاعتقاد الفاسد ولا لاجل العمل الكاسد ﴿ قوله بعيد جدا ﴾ اى بعيد عن العقل بمعنى

﴿ قوله بعيد جدا ﴾ وذلك لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة فيها واما ماقيل ان بعده انما هو على تقدير ان لايكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولاشفاعة لان من نوقش في حسابه فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى شفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش في حسابه والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا فلايضرنا فمما لامجال له ههنا على مايدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين كانوا في زمان حيوته عليه الصلوة والسلام وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان النبي صلى الله عليه وسلم على تلك العقيدة مع انه عليه السلام كان يخبر بان بعضهم يدخل النار وانه جهنمي بسبب ماصدر عنهم من المعاصي على ماهو المسطور في اكثر كتب الاحاديث ومما ينبغي ان ينبه عليه ههنا هو ان ضمير كلها راجع الى ثلثة وسبعين وان الحكم في قوله كلها في النار على كل واحد من آحاد هذا الفرد التي هي الفرق والطوائف فان تألف هذا العدد منها دون غيرها فيكون قوله الا واحدة استثناء لطائفة واحدة واخراجها عن هذا الحكم ولاشك ان خروجها عنه يقتضي عدم دخول ابعادها منها مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين منها سببا للدخول فلذا التزم في المنافات ﴿مرجوح﴾

انهم فى النار وانما حمل الغزالى فى فيصل التفرقة على ذلك نظرا الى عبارة الحديث الذى اورده فيه من قوله ستفترق امتى نيفا وسبعين فرقة الناجية منها واحدة واما فى هذا المقام فلا يصح ذلك اصلا اما اولا فلان الاستثناء عن الكائنين فى النار لا عن المعذبين مطلقا واما ثانيا فلان الكلام على هذا التقدير يكون لغوا غير مفيد (قوله ولا يبعد الى آخر) اما من تتمة الجواب السابق ورد لما عسى ان يقال كما يبعد هذا القول يبعد ارادة الدخول بسبب الاعتقاد لانه صرف عن الظاهر وحمل اللفظ على غير المتبادر بانه عليه السلام اراد استقلال مكثهم يعنى ان من صحت عقيدته لو دخل النار يكون مكثه قليلا اما بالنسبة الى سائر الفرق الفاسدة العقائد فعبر النبى عليه السلام عن قلة المكث بما يدل على عدم الدخول اصلا لما ان القليل له حكم العدم فكأنهم لا يدخلون قط ترغيبا لامته فى تصحيح العقائد وملازمة طريق السنة والجماعة ومجانبة الهوى والبدعة اوجواب آخر عن الايراد وتعليل

ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم فى النار بالنسبة الى سائر

مرجوح لا بعيد عن الحق بمعنى باطل اذ الاجماع المنعقد على ان طائفة من هذه الامة تدخل النار لا يدل على ان تلك الطائفة من الفرقة الناجية فلتكن من غيرها لكن الظاهر من آيات الوعيد ان بعض المؤمنين كالحجاج ويزيد وامثالهما يدخلها ايضا * فان قلت قد كان الجواب المذكور منعا فالواجب على الشارح من طرف المعلل اثبات الممنوع الذى هو دعوى الاشتراك او ابطال هذا السند المساوى لا استبعاده فانه خارج عن قانون التوجيه قلت لعله حمل الجواب على الاستدلال والمعارضة فى المقدمة المدللة القائلة بان مطلق الدخول مشترك ثم زيفه بانا لا نسلم ان مطلق معصيتهم مغفورة كيف وهو احتمال بعيد جدا او حمل الجواب على المنع كما قررنا ثم اجاب عنه بابطال المنع بان المقدمة الممنوعة ظنية كالدعوى فتكون معلومة بالعلم المناسب للمطلب فان القول بالمغفرة احتمال مرجوح جدا لا ينقدح به المقدمة الظنية وابطال المنع موجب لاثبات الممنوع وذلك لان المعارض قد يعارض بالادلة الظنية ويجب على المعلل دفعها كالمعارضة بالادلة القطعية ولك ان تقول هذا الاستبعاد من الشارح مبنى على انه لم يجعل القول المذكور جوابا بمنع الاشتراك بل بمنع لزوم عدم صحة الاستثناء مستندا بجواز ان يحمل الاستثناء على القول المذكور ثم اجاب عنه بابطال ذلك السند بان حمل الاستثناء فى الحديث على احتمال بعيد مع وجود الاحتمال القريب الذى ذكره غير صحيح (قوله ولا يبعد) اى كل البعد ونفى المقيد راجع الى القيد فيبقى اصل البعد ولذا قيل هذه العبارة تستعمل فى البعيد ثم انه جواب ثالث

لنفى الورود اى لا يبعد ان يكون ايراد هذه العبارة الدالة بظاهرها على عدم دخول الفرقة الواحدة اصلا استقلالا لمكث من دخل منهم فيها وعده قليلا بالنسبة الى سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصى بخلاف سائر الفرق فان دخولهم

القول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة وبما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون الحكم فى قوله صلى الله عليه وسلم كلها فى النار على كل واحد من كل فرقة فيكون قوله عليه الصلوة والسلام الا واحدة

رفعاً للايجاب الكلى فلا يلزم القول بان معصية الناجية مغفورة مطلقا (قوله ولا يبعد ان يكون استقلال مكثهم الخ) اى لا يبعد أن يقال فى دفع ما اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية فى النار كون مكثهم فيها قليلاً بالنسبة الى مكث سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصى بخلاف دخول سائر الفرق فانه يكون من حيث عقائدهم الباطلة قطعاً وان كان بعضهم يدخلها بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة يوجب طول المكث دون الدخول بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق الربانى

مايرون رانكريم وقال را * مادزون رابنكريم وحال را

وبما ذكرنا ظهر ان من جوز دخول الفرقة الناجية فى النار من حيث

يكون من حيث العقائد والمعاصى ولا خفاء فى ان لقوة السبب تأثيرا فى قوة المسبب وليس المعنى ان المراد بعدم دخولهم فيها قلة مكثهم حتى يلزم ان يكون المراد من قلة المكث عدم طول المكث فيكون مجازا فى مجاز فتأمل واما تجويز دخول الفرقة الواحدة من حيث الاعتقاد فضمحل لانهم هم الذين على ماعليه النبى عليه السلام واصحابه كما فى الحديث ولا يتوهم انه حينئذ يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول لان القيد المذكور ملحوظ فى نظم الحديث على الاول دون الثانى فان كون العقائد الفاسدة سببا للدخول وطول المكث حينئذ انما هو بحسب الواقع ولا ان كونهم على عقيدة النبى عليه السلام واصحابه لا ينافى التفاوت وقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى شاهد صدق على التفاوت لانه لو سلم التفاوت فى اصل اعتقاد الفرقة المستثناة فلا نسلم بطلانه الموجب لدخول النار ولا يبعد كل البعد ان يراد من استقلال المكث عدم مشاركة الفرق للفرقة الباقية المستثناة فى كينونة النار لبقائهم فيها ٢٤ بعد خروج جميع من دخل من افراد هذه الفرقة المستثناة الباقية فان السائر بالهمزة الاصلية اظهر اشتقاقا واشهر استعمالا وا ثبت لغة فيكون اقل مصداقا حتى قال صاحب الكشاف ان استعمال السائر بمعنى الجميع غير ثابت فيكون حاصل المعنى ان جميع الفرق يطول مكثهم فى النار الا الواحدة عبر عن طول المكث بالكون فى النار وعن عدم الطول بعدم الكون فيها ترغيبا فى تصحيح العقائد

الاعتقاد وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لامر مشترك بين جميع آحادها لا يوجد فى سائر الفرق وماذلك الا الاعتقادات فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب (العارض) الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق فمن حيث انه لم يصل الى الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من سائر الاعتقادات يقل مكثه فقد بعد عن الحق كيف وعقائد الفرقة الناجية هى ماعليه النبى عليه الصلوة والسلام واصحابه رضى الله تعالى عنهم اجمعين (قوله ترغيبا فى تصحيح العقائد) اى عبر عن استقلال المكث فيها بعدم الدخول ترغيبا للمسلمين بتصحيح عقائدهم بان يتمسكوا فيها بالاحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم ولا يسترسلوا مع عقولهم او مع النقل عن غير الصحابة ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة ترغيبا فى تصحيح العقائد ظاهر غير محتاج الى البيان

الفرق ترغيبا فى تصحيح العقايد (الا واحدة قيل ومن هم) اى الفرقة الناجية

مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل اما باختيار شق ثالث متفرع على الاول بان المراد هو الخلود المستعار لطول المكث كخلود القاتل للمؤمن متعمدا فالمعنى كلها كالخالد المدلول عليه بالجملة الاسمية فى طول المكث الا واحدة او اختيار الشق الثانى بان المراد مطلق الدخول وصحة الاستثناء مبنية على تنزيل دخول الناجية لاجل عملهم بمنزلة العدم لقلة مكثهم بالنسبة الى غيرهم وتلك القلة بالنسبة الى غيرهم بسبب صحة اعتقادهم دون اعتقاد غيرهم وبهذا الاعتبار صح الترغيب فى تصحيح العقائد وان عم علة الدخول للاعتقاد والعمل وطول مكث القاتل متعمدا من الفرقة الناجية كما يقتضيه عموم تلك الآية لا ينافى قلته بالنسبة الى مكث الفرقة الغير الناجية لان البدعة فى الاعتقاد اكبر من القتل كما قالوا هذا واورد على الاجوبة الثلثة تقتضى دخول سائر الفرق فى النار البتة مع ان العفو والشفاعة جائزان فى حق كل مؤمن عاص ولو كان عصيانه من جهة الاعتقاد واجيب بان قوله عليه السلام كلها فى النار محمول على استحقاق الدخول فيها لا على الدخول "فعل ومثله شائع فى الآيات والاحاديث واما القول بان العفو والشفاعة لا يجريان فى ضلالة العقائد فبعيد جدا (قوله قيل ومن هم) لعل هذه الواو عاطفة على المقدر كأنه قيل ماسبب نجاتهم ومن هم ففيه اشارة الى ان السائل انما يطلب

(قوله الذين هم على ماانا عليه واصحابي) * اعلم ان المصنف حمل الافتراق في الحديث على افتراق الامة في الحيوة الدنيا بحسب العقائد المختلفة التي انتحلها صاحبها وحمل العدد المذكور فيه على التحديد والغاية على مايدل عليه قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الاشاعرة فماشاه الشارح المحقق في تنزيل الحديث على هذا المعنى ولكن الحق عندي ان المراد من قوله ثلاثا وسبعين ليس الغاية والتحديد بل المبالغة في التكثير اذ قدشاع استعمال السبعين فيه وورد على ذلك في الاحاديث والآيات وجرى مجرى الامثال في كلام العرب وارباب اللغات كما في قوله تعالى * ان تستغفر لهم سبعين مرة * وقوله * في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا * وقوله صلى الله عليه وسلم استغفر الله في كل يوم سبعين مرة وقوله من صبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم سبعين خريفا وذلك لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد من الوتر والشفع والعشرة على كماله والسبعين على كثرتهما فكان كانه العدد بأسره وان المراد من ماعليه عليه السلام واصحابه هو الطريقة التي كانوا عليها من الاعتصام بالشريعة والعمل بمقتضاها بالملازمة عليها ومحافظة حدودها باثبات ما اثبتته ونفي مانفته والسكوت عما سكتت عنه مع مجانبة الهوى والبدعة فتكون ﴿٢٥﴾ اعم من العقائد وغيرها فيكون الافتراق بالعدول عن هذه الطريقة والتجاوز عن حدودها سببا لدخول النار والثبات عليها والملازمة على حدودها سببا لنجاة الفرقة الواحدة المستثناة في الحديث وليس المراد منها الفرقة الخاصة المعروفة باسم خاص كالاشعرية اوغيرها لظهور ذلك من عموم كلمة ماومن سوق الحديث حيث قال في اوله ليأتين على امتي كما اتى على بني اسرائيل حذو النعل بالنعل حتى ان كان فيهم من يأتي على امه علانية كان في امتي من يصنع ذلك فقد حمل افتراق امته على تمام الموافقة وكمال المطابقة على افتراق بني اسرائيل وبالغ في كثرة افتراقهم حيث جعله زائدا على غاية الكثرة وذكر من جملة افتراقهم اتيان الواحد منهم على امه علانية وزاد افتراق امته على افتراقهم ولاشك ان الافتراق بالاتيان على الام ونحوه من المعاصي ليس من الافتراق في العقائد وبالجملة ان الحديث يكون المراد منه المبالغة في كثرة الافتراق وسهولة وقوعه تحريضا وحثا على ملازمة طريقته والاعتصام بها لئلا يقعوا في امثال هذه الافتراقات المهلكة فحينئذ لايرد الاعتراض بان اصول الفرق اكثر وفروعها اقل من هذا العدد لا انه لايصح الحكم بالخلود في جانب المستثنى منه وبعدم الدخول في جانب المستثنى ولايحتاج الى تمحل الاجوبة المدخولة (قوله رواه الترمذي) اقول ولكن لابهذه العبارة التي اوردها المصنف بل حكم النقاد وائمة اللسان بعدم صحتها

(قال الذين هم على ماانا عليه واصحابي) رواه الترمذي

العارض المشخص الذي هو سبب نجاتهم لامطلق المميز ولذا اجاب النبي عليه السلام بالمميز السبب وهو كونهم على ماعليه النبي عليه السلام واصحابه وهو مع كونه سببا للنجاة وصف مميز يمتاز به الفرقة الناجية عن سائر الفرق عند السائل وان لم يعلم السائل عقائد سائر الفرق التي لم توجد بعد لان عقائدهم لامحالة مخالفة لعقائد الفرقة الناجية ولما كان اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه معلوما في ذلك الوقت قبل افتراق الامة لم يسئل السائل مرة اخرى بان يقول وماذلك الاعتقاد (قوله الذين هم على ماانا عليه الخ) اي هم كائنون مستقرون على ماانا كائن مستقر عليه واصحابي مستقرون عليه وانما قدرنا متعلق الظرفين اسما لان النبي عليه السلام عدل عن الجملة الفعلية في الصلة الى الاسمية لقصد الدوام والثبات للتنبيه على ان النجاة منوطة بدوام الاعتقاد لابمجرد حدوثه وذلك انما يستفاد من الاسم لامن الفعل الماضي وهو ظاهر ولامن المضارع لانه وان دل على الاستمرار بمعونة

والاصحاب جمع صحب جمع صاحب اوجمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب

المقام لكنه انما يدل على الاستمرار التجددى لاعلى الاستمرار الدوامى كماذكروا فى قوله تعالى ﴿ الله يستهزئ بهم ﴾ الآية ولم يقتصر النبى عليه السلام على نفسه مع انه المتبوع فى كل حال بل عطف الاصحاب ليكون دلالة الاصحاب على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه مؤيدة بهذا الحديث كما كانت مؤيدة بقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ثم ان ههنا كقوله تعالى ﴿ اولئك على هدى ﴾ استعارة اماتبعية بتشبيه التشبث بالاعتقاد الصحيح والثبات فيه باستعلاء فارس على فرس جواد فى كونهما سببا للنجاة عما يخاف والوصول الى مايرام اواستعارة مكنية بتشبيه الاعتقاد الصحيح بذلك الفرس ويكون ادخال كلمة على استعارة تخييلية اوستعارة تمثيلية بتشبيه حال المعتقد مع اعتقاده بحال المستعلى على الفرس مع فرسه فى كونهما جامعين لاسباب النجاة والوصول فذكر التركيب الدال على الثانى واريد الاول كانه قيل هم الراكبون على ماانا راكب عليه واصحابى وان حذف من ذلك التركيب ماعدا كلمة على كما اشار المحقق الشريف الى الكل فى حاشية المطول واجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية من هذه الاستعارات الثلث نزاع عظيم بينه وبين العلامة التفتازانى والمحققون مع الشريف المحقق * واعلم ان المراد من هذا القول الشريف انهم الذين داموا على هذا الاعتقاد لكن لما لم يمكن تعريفه الابالاضافة الى نفسه والى اصحابه قال انا عليه واصحابى عليه فحينئذ تدخل الاصحاب فى الفرقة الناجية فافهم (قوله والاصحاب جمع صحب) بسكون العين كفرخ وافراخ وهو جمع صاحب معنى سواء كان جمعه لفظا كماذهب اليه البعض او لم يكن كماذهب اليه البعض الآخر فى مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من اول الامر حملا للحديث على الاستعمال الشائع لان فاعلا لايجمع على افعال عندالجمهور وان خالفهم الزمخشرى فى مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب وذكر الميدانى ان هذا الجمع عزيز فى الكلام جدا (قوله اوجمع صحب) بكسر العين كنمر وانمار تخفيف اى مخفف صحب بتشديد العين الذى هو بمعنى صاحب ولم يجعله جمع المشدد اولا كميت واموات وخير واخيار لانه لم يوجد فى الصحاح وان وجد فى بعض المغلات ولاجمع صحب مخفف صاحب لانه تجعله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه وليس المراد ههنا انه جمع صحب بسكون العين مخفف صحب بكسر العين لوجهين الاول ان صحب بكسر العين لم يوجد بمعنى الصاحب والا لقال او جمع صحب بالكسر كنمر وانمار فهو اما مخفف المشدد او مخفف الصاحب فذكر الصحب بدون تخفيفه مما لاوجه له الثانى انه لوكان مراده ذلك لادرجه فيما سبق بان يقول جمع صحب بالسكون جمع

وموضوعيتها (قوله والاصحاب جمع صحب) هو جمع صاحب كالركب جمع راكب على ماهو مذهب الاخفش ومختار الجوهرى ووقع مثل ذلك عن الزمخشرى وغيره واما عند سيبويه فهو اسم جمع لانه ليس من ابنية الجمع ولايبعد ان يكون مرادا من الجمع (قوله هو جمع صحب) عطف على قوله صحب ولذلك زاد قوله جمع لبعد العهد فيكون على الاول كنهر وانهار وعلى الثانى كنمر وانمار وانما لم يجعله جمع صاحب كطاهر واطهار لما ذكره الجوهرى فيما جاء فى المثل اجنائها وابنائها الظن ان المثل جناتها وبناتها لان فاعلا لايجمع على افعال ولكن صاحب الكشاف قال فى تفسير قوله تعالى وتوفنا مع الابرار جمع بر كرب وارباب وصاحب واصحاب وفى تفسير قوله تعالى يوم يقوم الاشهاد جمع شاهد ولا جمع صحب كميت واموات لعدم ثبوته فى صحيح العين ولاصحب مخفف صاحب لانه لاثقل فيه حتى يخفف

(قوله وهو من رأى) تعريف للصاحب الخاص بالمعنى المراد المعلوم فى المقام وهو الصحابى المنسوب الى الصحابة نسبة الفرد الى الطبيعة وعن الجوهرى ان الصحابة بالفتح الاصحاب وهى فى الاصل مصدر وفى النهاية انها جمع الصاحب ولم يجمع فاعل على فعالة غيرها وغلب على اصحاب النبي عليه السلام ولا يطلق على غيرها اصلا واعلم ان اسم الصحبة بحسب اصل اللغة يقع على من صحب غيره قليلا كان اوكثيرا يقال صحبت فلانا حولا وشهرا ويوما وساعة وفى العرف يختص بمن اشتهر بصحبته وطول ملازمته كعلقمة والاسود بالنسبة الى ابن مسعود وعطاء وطاوس بالنسبة الى ابن عباس ونحو ذلك واصطلاح اهل الاثر واصحاب الشافعى وقع على مذاق اللغة فعرفوه بانه من ادرك صحبة النبي عليه السلام مؤمنا به واصطلاح اهل الاصول والفقهاء الحنفية جرى على مذاق العرف اذ لاشك ان المفهوم من اصحاب الحديث واصحاب الرأى واصحاب ابى حنيفة ليس الا الملازمون له وهو الظاهر من قوله عليه السلام الله الله فى اصحابى لاتتخذوهم غرضا بعدى وقوله صلى الله عليه وسلم ٢٧ لاتسبوا اصحابى فان احدكم لو انفق مثل احد ذهبا مابلغ مد احدهم ولا نصيفه وعن موسى السيلانى قال اتيت انس ابن مالك فقلت هل بقى من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم احد غيرك قال بقى ناس من الاعراب قد رأوه فاما من صحبه فلا اسناده جيد حدث به ابو زرعة الرازى بحضرة مسلم وعن ابن المسيب رحمه الله انه كان لايعد صحابيا الا من قام مع النبي عليه السلام سنة

وهو من رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مؤمنا به سواء كان فى حال البلوغ او قبله او بعده طال صحبته اولا

صاحب او مخفف صحب بالكسر (**قوله** من رأى النبي عليه السلام مؤمنا) كلمة من لذى العلم فيشمل الانس والجن والملك والمراد بالرؤية الملاقاة لئلا يخرج الصحابى الاعمى كابن ام مكتوم رضى الله عنه ثم ان الجمهور على ان الصحابى من رأى النبي عليه الصلوة والسلام بعد النبوة مؤمنا وبعض المحدثين عممه ممن رأى قبل النبوة ليدخل الراهب الذى رأى النبي عليه السلام فى الشام قبل النبوة وآمن به بعلامة الغمام ومات مؤمنا به فعلى الاول المراد من رأى النبي فى وقت كونه نبيا وعلى الثانى من رأى ذات النبي عليه السلام وقوله مؤمنا به بمعنى مصدقا معترفا به فى جميع ماجاء به واخرج من رآه كافرا وان آمن به بعد الملاقاة سواء كان الرؤية والابصار فى حال البلوغ او قبله كما فى محمد بن ابى بكر من الصحابة فانه ولد قبل وفاته عليه السلام بثلاثة اشهر لكنه رأى النبي عليه السلام حال الطفولية ولذا عدوه من الاصحاب

اوسنتين وغزا معه غزوة اوغزوتين (قوله مؤمنا به) مغن عن التقييد بالبقاء فان المراد منه ايمان الموافات عرفا للمطلق الى الكامل فلا يصدق على من رآه مؤمنا به ثم ارتد والعياذ بالله وثبت على ارتداده كابن خطل ولكن هذا التعريف المذكور فى الشرح لايشمل بظاهره الاعمى كابن ام مكتوم وغيره ممن لاشك فى صحبته

(قوله وهو من رأى النبي عليه الصلوة والسلام) مؤمنا به هذا لايشمل الاعمى الذى هو صحابى اتفاقا كابن ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ماهو اعم من الحقيقى وما فى حكمه ويشمل من لايعد صحابيا ممن رأى النبي عليه الصلوة والسلام وآمن به ثم ارتد ومات على الردة كعبدالله بن جحش وابن خطل اللهم الا ان يلتزم كونه صحابيا ويقال لايضر فى كونه صحابيا بالاطلاق اى فى وقت ما الكفر اللاحق كما لايضر فى قولك الكفر السابق وان طال زمانه فيه (قوله سواء كان فى حال البلوغ الخ) وسواء تخللت الردة بين ايمانه به عليه الصلوة والسلام وبين موته على الاسلام اولم تخلل

وفيه دليل على ان المراد من الايمان اعم من الاستقلالى والتبعى الحاصل بتبعية الابوين وسواء طال صحبته مع النبي عليه السلام او لم يطل بان تكون قصيرة او لم يكن له صحبة اصلا اذ الملاقاة لايقتضى الصحبة كما فى ملاقاة الطفل واورد على هذا التعريف انه يصدق على من رآه عليه السلام مؤمنا به ثم ارتد ومات على الكفر نعوذ بالله تعالى مع انه ليس بصحابى قطعا واجيب بحمل مؤمنا به على الحال الدائمة لاعلى المنتقلة وبالتزام انه صحابى وقت الايمان لابعده كما انه مؤمن وقت الايمان لابعده ولايخفى فساد الجوابين اما الاول فلان حمل الحال على الدائمة يخرج من رآه مؤمنا ثم ارتد ثم آمن ومات على الايمان مع انه صحابى قطعا مع ان الحال الدائمة مايدوم لصاحبها فى نفسها لابارادة المتكلم واما الثانى فلان قياسه على اطلاق المؤمن فاسد لان اطلاق المؤمن يدور على الاتصاف بالايمان وذلك الاتصاف يزول بالارتداد فيطلق عليه المؤمن قبله لابعده واما اطلاق الصحابى فهو على مايقتضيه التعريف انما يدور على الاتصاف بكونه رائيا حال الايمان وذلك الاتصاف لايزول بالارتداد والا لم يصدق قولنا ذلك المرتد الذى رأى النبي عليه السلام حال ايمانه بل هو وصف يدور بعد الرؤية الى آخر العمر فيلزم ان يكون صحابيا بعد الارتداد ايضا على ان كونه صحابيا فى الجملة يوجب دخوله فى عموم الاصحاب فى قوله عليه السلام ماانا عليه واصحابى لان المعتبر فى صدق عنوان الموضوع هو الصدق بالفعل ولو فى احد الازمنة فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية وذلك قطعى البطلان ولذا قال الشارح فى الحاشية الاولى ان يقيد بقولنا وبقى على ايمانه لئلا يدخل من رآه مؤمنا ثم ارتد وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال يجوز التعريف بالاعم ههنا لان الغرض تمييز الاصحاب عن سائر المسلمين لا عن كل مسلم وكافر واما ماقيل ان هذا القيد يفيد ان بقاء صحة الاطلاق شرط لحدوثها وليس كذلك فان بقاء شيء لايكون شرطا لحدوثه بل الامر بالعكس فليس بشيء فانه انما يفيد ذلك لو صح اطلاق الصحابى بمجرد الرؤية مؤمنا وهذا فاسد عند من اعتبر فى التعريف قيدا آخر فان اطلاق الصحابى على هذا يشترط بامرين احدهما الرؤية حال الايمان وثانيهما البقاء على الايمان الى آخر العمر نعم على هذا لايظهر كون شخص صحابيا قبل الموت ولابأس به ثم ان القيد الذى ذكره الشارح اولى مما ذكره البعض من قوله ومات على الايمان اذ قد اشرنا الى ان الصحابى كما يكون من الانس يكون من الملك والجن وعلى تقدير صدقه على الملك والجن يصدق على ارواح الانبياء عليهم السلام الملاقية له عليه السلام ليلة المعراج بجسده الشريف مؤمنين به عليه السلام باقين على ذلك الايمان لان الارواح عندنا اجسام لطيفة كالملك والجن فلذا عد تلك الارواح الكاملة من الاصحاب مع انهم لايموتون ابدا بعد الملاقاة لايقال لاترتيب فى الواو وهم قد علموا قبل موتهم بعثة نبينا عليه السلام بطريق المعجزة وماتوا مؤمنين بذلك فيصدق عليهم ذلك التعريف

(وان)

(قوله اشارة الى مقاصد هذه الرسالة) زاد لفظ المقاصد لان كل ما فى الرسالة ليس من العقائد وفيه اشعار بان الاشارة وقعت على ما فى الذهن من المسائل المرتبة من حيث الحضور الذهنى والتعين النوعى سواء كانت هذه الجملة ابتدائية او الحاقية فتكون عقلية اذ لا حضور للمعانى المرتبة ولا للالفاظ والنقوش الدالة عليها فى الخارج عند المشير حضورا تصلح للاشارة الحسية والحكم عليها بانه عقائد الفرقة الناجية فان قيل الحاضر فى الذهن مكتنف بالعوارض الذهنية ومتشخص بها فلا يصلح للحكم عليه بذلك اجيب بان المراد من الحضور فى الذهن التفاته اليه وملاحظته اياه مع قطع النظر عن العوارض وذلك واقع فان للذهن سلطانا على تجريد الشىء عن العوارض وتعريته عن اللواحق ثم ان الصالح للوصف والاخبار عنه بانه عقائد الفرقة الناجية وغيره ومايتعلق غرض المدونين به بالذات ليس الا المعانى والالفاظ والنقوش وسائل ومقصودة بالعرض والتبع فاسماء الكتب لا تقع حقيقة الا على المعانى واما قولهم اشتريت كتابا كذا او قرأته فهو محمول على التجوز ومن قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال اذ الاشتراك خلاف الاصل ولانه لا يتعلق هذا الفعل الا على المشخص العينى والموجود الخارجى وثبوت شىء للفرد لا يستلزم ثبوته للطبيعة المطلقة والمراد بالعقائد مايتعلق الغرض بنفس اعتقاده اى المسائل التى يكون المقصود منها نفس اعتقادها

(وهذه) اشارة الى مقاصد هذه الرسالة (عقائد) والمراد بالعقائد

وان كان موتهم قبل الملاقاة لانا نقول الموت السابق على الملاقاة موت اجسادهم لاموت ارواحهم والكلام فى الثانى (قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية) لايخفى ان اتصاف تلك العقائد بعنوان عقائد الفرقة الناجية قد علم من الحديث وانما الشك الواقع بعد افتراق الامة فى تعيينها من بين الرسائل المؤلفة على مذاهب الفرق فالظاهر ان يقول وعقائد الفرقة الناجية هذه ففى الكلام قلب وقد قبله السكاكى مطلقا مع انه متضمن لاعتبار لطيف هو المبالغة فى الترغيب فى الرسالة بالايماء الى انها اصل ينتسب اليه عقائد الفرقة الناجية كانتساب المسند الى المسند اليه ويمكن جعله جوابا عما يقال هذه الرسالة عقائد اية فرقة فلا قلب (قوله اشارة الى مقاصد الرسالة) لا الى الموصول فى الحديث لانه اخبار بحكم معلوم من الحديث فلا يتضمن فائدة الخبر ولا لازمها ولانه مفوت لغرض المصنف من التنصيص على مايوجب الترغيب فى رسالته المعمولة على مذهب اهل السنة والتنفير عن الرسائل المؤلفة على سائر المذاهب بخلاف ما اذا كانت اشارة الى هذه الرسالة اذ يحصل حينئذ الفائدة والتنصيص اشار بزيادة المقاصد الى امور * الاول اشتمال الرسالة على مالا يجب اعتقاده ككون الايجاب على الله تعالى مذهب المعتزلة والوجوب منه تعالى مذهب الفلاسفة واما الواجب هناك اعتقاد انه تعالى لا يجب عليه ولا منه شىء وكالدعاء فى آخر الرسالة بل بحث الامامة لما سيجىء منه انه بالفروع اشبه اقول ويدل عليه ان الترتيب الواقع فى الائمة الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب اذ قد جعل الامامة فى نوبة عثمان رضى الله عنه شورى بينهم ولا علم قبل المشورة فامامة عثمان رضى الله تعالى عنه فى الثالثة وعلى كرم الله تعالى وجهه فى الرابعة غير معلومة للذين ماتوا قبلهما من الاصحاب وقد دل الحديث على ان عقائد الفرقة الناجية هى العقائد التى دام عليها النبى عليه السلام وجميع الاصحاب * الثانى ان مقاصد الرسالة ما اشير اليها ولم يصرح بها كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه فى ضمن قوله والنظر فى معرفة الله تعالى واجب وامثاله من العقائد المندرجة فى عقائد النبى عليه السلام واصحابه * الثالث ان المراد بالاشارة الاشارة الى المسائل دون الالفاظ والنقوش فان الرسالة وان كانت عبارة عن الالفاظ فى الاصح الا ان المقصود الاصلى من تلك الالفاظ هو المعانى والمسائل (قوله والمراد من العقائد) يعنى ان العقائد جمع عقيدة بمعنى الاعتقاد لكن فى كلام المصنف ههنا بمعنى النسبة المعتقدة مجازا بذكر الشرط او الجزء العقلى وارادة المشروط او الكل بقرينة امتناع حمل احد المتباينين على الآخر وان كان الموصول

مايتعلق الغرض بنفس اعتقاده

فى الحديث ظاهرا فى الاعتقادات * اعلم ان الرسالة اما عبارة عن المعانى او الالفاظ او النقوش ولاقائل باحتمال كونها ادراكات او ملكات كما ان العلم اما عبارة عن الادراك او الملكة او المعانى ولاقائل باحتمال كونه الفاظا او نقوشا وقد اشتهر بين المحصلين توجيه امثال كلام المصنف ههنا بحمل كل من المبتدأ والخبر على واحد من محتملاته وتصحيح فيما اريد بهما المتغايران بالذات بارتكاب التجوز فى احد الطرفين او فى الاسناد او فى الحذف والشارح ههنا جرى على مقتضى الظاهر وجعل اسم الاشارة اشارة الى المقاصد التى هى النسبة الخبرية واختار فى تصحيح الحمل التجوز فى طرف المسند لان اطلاق العقائد على معنى المعتقدات تجوز شائع قلما يحتاج الى القرينة فهى الى الحقيقة اقرب لاسيما ان الاعتقادات والمعتقدات متحدة بالذات عند المحققين ومنهم الشارح (قوله مايتعلق الغرض بنفس اعتقاده) الموصول ههنا عبارة عن الاحكام بقرينة قوله ويسمى تلك الاحكام اصولية والمراد الاحكام الشرعية فبقرينة اضافة العقائد الى الفرقة الناجية يتبادر الاحكام التى عند الشارع مع شيوعها فى هذا المقام قال شارح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان قسم يقصد به الاعتقاد وقسم يقصد به العمل وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها مايتعلق بالعمل ومنها مايتعلق بالاعتقاد وكذا فى شرحه للعقائد النسفية لكن باضافة الكيفية الى العمل وكتب القوم بذلك مشحونة فلا يتوهم ان المسماة بالاصولية هى الاحكام الشرعية التى يتعلق الغرض بنفس اعتقادها لامطلق الاحكام التى يتعلق الغرض بذلك لانها شاملة لاحكام الحكمة النظرية فلايصح قوله وتسمى الى آخره ثم للحكم على ماذكره الخيالى ثلثة معان الاول نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وهو المراد بقولهم وقوع النسبة اولا وقوعها ومن زعم انه مغاير للاول وان للحكم معان اربعة فقد سها الثانى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة وغيرها من الندب والكراهة والحرمة وهذه احكام خمسة اصولية تقع محمولات المسائل الفقهية وهى المرادة من كيفية العمل وليس المراد من الحكم ههنا المعنى الثالث لاستلزامه انحصار الاصولية فى الاحكام التى موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها الوجوب واخواته وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على المسلمين وذلك الانحصار خلاف الواقع اذ معظم الاصولية مباحث الذات والصفات وحدوث العالم وفناؤه مع انها ليست كذلك ولاالمعنى الثانى لان المسماة بالاصولية والفروعية انما هى المسائل والنسب الخبرية لاادراكاتها ولانه يأباه قوله بنفس اعتقاده لان اضافة الاعتقاد الى ضمير الموصول يستدعى ان يكون عبارة عن المعتقد وهو النسبة الخبرية

من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا الى غير ذلك من مباحث الذات والصفات وتسمى تلك الاحكام اصلية واعتقادية

لاادرا كها والقول بمنع الاستدعاء مستندا بجواز ان يكون اضافة مطلق الاعتقاد الى ضمير الموصول الذى هو عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الاذعانى بيانية من قبيل اضافة العام المطلق الى الخاص كشجر الاراك بعيد لايلتفت اليه مع ظهور الوجه الصحيح الذى هو كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية وانما يلتفت الى مثله لضرورة كالضرورة فى تعريف بعضهم المفرد بما لايراد بجزء لفظه دلالة على جزء معناه فان اضافة اللفظ الى ضمير الموصول يقتضى ان يكون الموصول عبارة عن المعنى واضافة المعنى اليه يقتضى ان يكون عبارة عن اللفظ ولايمكن الجمع بينهما فلابد ان يحمل احدى الاضافتين على البيانية لكن بتخصيص الموصول باللفظ الموضوع او بمعناه لئلا يلزم اضافة الخاص المطلق الى العام اذا ابقى الموصول على عمومه او اضافة احد المتساويين او المترادفين الى الآخر اذا خص بمطلق اللفظ او بمطلق المعنى كالمضاف فان شيئا من هذه الاضافات غير صحيح عند النحاة ولما لم يكن الحكم ههنا بالمعنيين الاخيرين تعين الاول فمراده ان المراد من العقائد هى النسب الخبرية الشرعية التى يتعلق الغرض بنفس اعتقادها ثم الغرض انما يعلل به الفعل الاختيارى فالمراد الغرض من تدوين تلك الاحكام او تحصيلها او تعلمها والمتبادر من الغرض الغرض الاصلى ومعنى تعلقه بالاعتقاد او العمل ان يحقق فى ضمنه بان يكون الغرض هو ذلك الاعتقاد او العمل فيكون من باب تعلق العام بالخاص وذلك لان الغرض الاصلى من تدوين الاحكام او تحصيلها قد يكون حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام كما فى العلوم الغير الآلية المقصودة لذاتها كالكلام وقد يكون حصول امر آخر يتوقف عليها ويكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام غرضا بالتبع كما فى العلوم الآلية كالمنطق على ماشار اليه الشريف فى الحاشية الكبرى فالغرض الاصلى من تدوين الاحكام الشرعية او تحصيلها اعم من اعتقادها ومن العمل بها ويدل على ان المراد من التعلق ماذكره المصنف فى المواقف من ان المراد بالعقائد مايقصد به نفس الاعتقاد دون العمل (**قوله** من غير تعلق بكيفية العمل) الظاهر ان الظرف المستقر حال من الضمير المجرور وكلمة من منشأية وغير بمعنى الامر المغاير اى حال كونه ناشئا من مغاير لتعلقه بكيفية العمل ويلزم ان لاينشأ من ذلك التعلق ويلزمه فى الجملة ان لايوجد ذلك التعلق اذ لو وجد لنشأ منه فامثال هذه العبارة بهاتين الواسطتين كناية عن عدم التعلق على ماشار اليه العلامة التفتازانى ويمكن ان يكون من بمعنى الباء على مافى المغنى وكلمة غير لمجرد النفى اى حال كونه ملابسا بعدم التعلق بالكيفية ثم انه ليس المراد من التعلق المنفى هو تعلق الغرض كما يتبادر من اسناد التعلق قبله الى الغرض بل المراد تعلق الاحكام التى كان الموصول عبارة عنها بقرينة اسناد

التعلق بكيفية العمل في مقابلها الى الاحكام حيث قال ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل الى آخره وايضا لامعنى لتعلق الغرض بكيفية العمل سواء حملت الاضافة على ظاهرها بمعنى الكيفية القائمة بالعمل على ان يكون عبارة عن محمولات المسائل الفقهية كالوجوب والاباحة وامثالهما او بمعنى مضمون قضية قائلة بان العمل مكيف بكيفية مخصوصة او حملت الاضافة على اضافة الصفة الى الموصوف كحصول الصورة اما على الاولين فظاهر والا لكان الغرض من تدوين احكام الواجبات وجوبها على المكلفين او القضايا الحاكمة بالوجوب وليس كذلك وانما الغرض هو العمل بها واما على الثالث فلان الغرض من تدوين الفروع هو مطلق العمل لا العمل المكيف ولذا حذف شارح المواقف الكيفية في قسم الفرعية حيث قال مايقصد به العمل بخلاف تعلق الاحكام بمعنى النسب الخبرية بكيفية العمل فانها متعلقة بالكيفية القائمة بالعمل تعلق النسبة بالمحمول وبالعمل المكيف تعلق النسبة بالموضوع وبالقضية تعلق الجزء للكل وذلك لان العمل المأخوذ في تعريف الفقه لكونه عبارة عن فعل المكلف فهو اشارة الى موضوع الفقه المنحل الى موضوعات مسائله والكيفية لكونها عبارة عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى محمولات مسائله والمراد من العمل المذكور هو فعل الجوارح لامايعم الفعل القلبي والمعرفة القلبية ثم ليس المراد من نفي تعلق الاحكام الاصولية بالكيفية المذكورة نفي تعلق جميعها لوجود التعلق في بعضها كما في قول المصنف في اواخر الرسالة الامر بالمعروف الواجب واجب وبالمندوب مندوب وكقولهم نصب الامام واجب على المكلفين والمسح على الخفين جائز وان لم يذكرها المصنف كما وجد في بعضها الآخر التعلق بكيفية الفعل القلبي كقول المصنف النظر في معرفة الله تعالى واجب وبكيفية الاعتقاد كما في قولهم معرفة الله تعالى واجبة ولاوجه لماقيل ان الاحكام المتعلقة بكيفية العمل احكام فرعية ذكرت في الكتب الكلامية لغرض لان موضوع علم الكلام عند المصنف وغيره من المحققين مطلق المعلوم الشامل لجميع الموجودات وسائر الامور الاعتبارية ولذا كان قولهم العالم حادث من مسائله من غير تأويل وبالجملة فالمراد عدم تعلق عامتها بالكيفية كما اشار اليه الخيالي ولايلزم عدم امتياز تلك الاحكام المتعلقة بالكيفية من الاصولية عن الفرعية اذ الكل يمتاز عنها بتعلق الغرض بنفس اعتقادها بوجهين الاول بقيد النفس لانه في الحقيقة تأكيد معنوي لدفع احتمال التجوز بان يذكر تعلق الغرض بالاعتقاد ويراد مايترتب عليه مجازا كالعمل فيدل على ان الاصلية مايكون الغرض منه الاعتقاد دون العمل الثاني ان المتبادر من الغرض هو الاصلي والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض باعتقادها في الجملة الا ان الغرض الاصلي من تدوينها وتحصيلها هو العمل والاعتقاد غرض بالتبع لكونه وسيلة الى العمل ولذا حذف شارح المواقف قيد النفس ايضا ولاجل

ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم وتسمى شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة

ان تميز جميع الاصولية عن الفرعية يحتاج الى قيد تعلق الغرض بالاعتقاد لم يكتفوا في قسم الاصلية بمجرد ان يقال مالايتعلق بكيفية العمل لكونه بمعنى مالايتعلق عامته بالكيفية وايضا لو اكتفوا به لاندرج في الاصلية ماليس منها كالاحكام المتعلقة بكيفية الاخلاق والغرض الاصلي منها تهذيب الاخلاق لاالعمل بالجوارح ولانفس الاعتقاد وكتفاصيل القصص المستفاد من الآيات والاحاديث وان كان الكلام المجمل القائل بان جميع ماجاء به الرسول حق من جملة الاصلية والغرض الاصلي من تلك التفاصيل اتعاظ النفس المؤدى الى واحد من التهذيب والعمل وبهذا ظهر اختلال مافي شرح المواقف من حصر الاحكام المأخوذة من الشرع في قسمي الاصلية والفرعية ولذا حذف شارح المقاصد اداة الحصر ولقائل ان يقول فعلى هذا كان هذا القيد من الشارح مستدركا لاطائل تحته اذ الفرعية وعلم الاخلاق وتفاصيل القصص خرج كلها بقيد تعلق الغرض بنفس اعتقاده والجواب ان ليس الغرض من هذا القيد الاحتراز عن شئ بل هو اطناب لفائدة تحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية بان عامة الفرعية متعلقة بكيفية العمل دون عامة الاصلية والسر في ذلك ان بعضهم كالعلامة التفتازاني في شرح العقائد فسر الاصلية بمايتعلق بالاعتقاد والفرعية بمايتعلق بكيفية العمل ولايخفى ان التعلقين في التفسيرين متغايران لان تعلق الاحكام بالاعتقاد تعلقها بالغرض من تدوينها اوتحصيلها وتعلقها بكيفية العمل تعلقها باحد طرفي القضية اوبنفسها واللائق ان يكون التعلقان في التفسيرين من نوع واحد كما ان اللائق في تفسيري الامرين المتقابلين ان يذكر فيهما الوصفان المتقابلان باحد طرق التقابل وليس تعلق الاحكام بالغرض مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشار الشارح المحقق ههنا بهذا القيد مع زيادة لفظ الغرض الى توجيه هذين التفسيرين بان تعلق الاحكام بالاعتقاد محمول على تعلقها بالغرض من التدوين او التحصيل والتقابل بين الاصلية والفرعية ليس باعتبار هذا القيد بل بقيد آخر محذوف بقرينة المقابلة وهو عدم تعلق تلك الاحكام بكيفية العمل واذا حمل مافي شرح المقاصد على التعلق بالغرض في التفسيرين كان التعلقان من نوع واحد وجوز المولى الخيالي هناك جعل التعلقين من نوع واحد هو تعلق الحكم بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الاذعاني بطرفي القضية اوبنفسها لكن بحمل الاعتقاد على معنى المعتقد ولايخفى فساده لان تعلق الحكم بالقضية المعتقدة اوبطرفيها متحقق في الفرعية بل في كل قضية فلايخرج بهذا القيد الفرعية عن تفسير الاصلية مع انه سيق لاخراجها وانما تخرج بقيد تعلق الغرض بالاعتقاد بقي كلام هو ان تفسير الفرعية بعد ذلك يصدق على بعض الاصلية المتعلق بكيفية العمل كالاحكام التي ذكرناها فلابد من ذكر

(قوله الصوم) لعل تأخيره من الحج في هذا المقام لتبادر كون افعال الجوارح من العمل وان كان المراد مطلق الافعال فاخره لبعده عن كونه مثالا للمعنى المتبادر وان انطبق على المعنى المراد وذلك موافق لما اورده الحافظ ابو القاسم ابن عساكر في تاريخ دمشق من حديث ابن عمر رضي الله عنهما حيث قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمسة اسهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصوم رمضان

(قوله الفرقة الناجية الخ) اعلم انه قد ورد فى التنزيل قوله تعالى * وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون * وفى الحديث الصحيح قوله عليه السلام لاتزال طائفة من امتى ظاهرين على الحق حتى يأتيهم امر الله وهم ظاهرون وفى رواية حتى تقوم الساعة وقوله عليه السلام لاتزال طائفة من امتى قائمة لامر الله لايضرها من خالفها وهم المراد من قوله عليه الصلوة والسلام الاواحدة ماانا عليه واصحابى اذ لاشك ان من يهدى بالحق وبه عدل وظاهره ولازم امر الله يكون ناجيا لامحالة من كان وممن كان ولايمكن من هذه الجهة تعيين الفرقة الواحدة والجماعة المخصوصة كالحنفية او المالكية او الشافعية اوغيرهم ولذلك لم يجب النبى صلى الله عليه وسلم بتعيين فرقة بانها الناجية بل اجاب ببيان طريقة النجاة ثم الحق وامر الله هو ماعليه النبى عليه الصلوة والسلام من الشرع البهى والوضع الالهى الثابت بالوحى المبين المفيد لحق اليقين وفيه كل الكفاية وتمام الهداية كما قال سبحانه اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وقال عز وجل قل ان هدى الله هوالهدى وقال صلى الله عليه وسلم لايؤمن احدكم حتى يكون هواه تبعا لماجئت به فالغرض اللازم والواجب القائم الاعتصام بحبل الله المتين والوحى المبين والثبات على الشريعة والمحافظة على حدودها من غير زيادة ونقصان اذ التنقيص والازياد بطالة وتعريض للفساد ومن ثم قال النبى عليه الصلوة والسلام ستة لعنتهم ولعنهم الله وكل نبى مجاب الدعوة وعد منهم الزائد فى كتاب الله وتارك سنته وقال ابو حنيفة رحمه الله ولايثبت قدم الاسلام الا على ظهر التسليم والاستسلام فالثبات على تلك الطريقة فى باب العقائد هو توصيف الله سبحانه وتسميته بكل ما وصف به نفسه وسماه والاقرار به اقرارا صادرا عن ﴿ ٣٤ ﴾ مطابقة جنانه والتصديق بانه حق بالمعنى الذى اراده مع عدم التجاوز عن حد الدلالة فى اثبات ما اثبته ونفى ماتفاه والسكوت عما عداه من غير تعطيل وتعرض للتأويل ولاتفرقة بين صفات وصفات ولابحث عن حقيقتها الامن جهة الاثبات وكذلك فى احوال القيامة وتفاصيل احكام الآخرة وماتشابه منها معلوم باصله ومجهول بوصفه كل من عندالله فوجب الايمان بظاهره والتصديق بباطنه وتوكيل علمه الى الله سبحانه واما التشبيه وايهام النقص فى البعض والاستحالة فانما يتوهم لو اثبتت على المقايسة والتشبيه ولم يراع ما هو الواجب من حق التنزيه وعن ذلك قالوا كل مالا دليل عليه يجب نفيه وان مذهبنا فى الاصول حق ومذهب المخالف باطل قطعا ومن نقص عن ذلك اوزاد فقد تعدى حدود الله ووقع التشبيه والالحاد ومن يضلل الله فماله من هاد واما باب العمليات فضرورة الاخذ باحد الدليلين المتعارضين بحسب الظاهر اوجبت الجمع بالتخصيص اوالتقييد وبترجيح احدهما على الآخر ولكون الحوادث غير متناهية الى حد ولاداخلة تحت حصر وعد لم يكن الوقوف عند الاحكام المنصوص عليها والمحافظة على ظواهرها فكان الاعتبار فيه واجبا والاخذ بالظن رخصة فتشمر المجتهدون وفقهاء الائمة ونظروا فى النصوص والاحكام واثبتوا للنصوص عللا وجعلوها مقصودة للشارع وطردوها والحقوا المسكوت عنه بالمنطوق به فى الحكم لتلك العلل الدليل قام عندهم وحجة اوجبت ذلك عليهم وماعدا ذلك من العقليات من حقائق الجواهر والاجسام والاعراض واحوالها ولوازمها فهو مما لايتعلق بالدين نفيا واثباتا وحكمه موكول الى البرهان ويدور معه اين ماكان وليس من الامور التكليفية حتى يجب اثباته اونفيه ولا يتوقف صحة الدين وسلامة الايمان على البحث عنها فمن ادعى خلاف

(القرفة الناجية

تعلق الغرض بالعمل فى ذلك التفسير ايضا ليخرج ذلك البعض وليكون التقابل باعتبار كل من القيدين المأخوذين فى تفسير الاصلية ولا مخلص الا بان يقال عبارة (المقابلة)

ذلك وزعم ان شيئا منها داخل فى عقد الدين فقد جنى عليه وضعف امره وصار من المعتدين وهذا الذى فصلناه هو مذهب امام الائمة ابى حنيفة رحمه الله واصحابه الاعلام وطريقتهم التى تلقوها عن النبى عليه السلام واصحابه واول امام معتبر صنف فى عقيدة ابى حنيفة وجمعها بالاسناد الصحيح والنقل المعتبر فيما ثبت هو الامام ابو جعفر احمد ابن محمد بن سلامة الطحاوى رحمه الله فى كتابه المشهور المعروف ببيان السنة فهو الطرد والعكس فى هذا الباب وكل الاعتداد وتمام الاعتماد فيه على ذلك الكتاب وايم الله انه عقائد الفرقة الناجية المنطبقة على حدود الشرع حذو النقطة بالنقطة ولذلك اتخذه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم اماما لعقائدهم وحققوه وتداولوه قراءة وبحثا ثم صنف بعده ونحى نحوه الامام ابو المنصور الماتريدى من الفقهاء الحنفية فى تقرير مذهب السلف وتلخيص الجملة على مقتضى الشرع وتجريده عن البدع بيد انه فيما بين ما انباه فرقا خفيفا وبونا لطيفا لا يكاد يعدم من ان يكون الثانى للاول خليفا وطريقته هذه هى التى تداولها حنفية

وهم الاشاعرة)

المقابلة فى قوله وتقابلهما الخ تشعر باعتبار ذلك القيد ايضا فى تفسير الفرعية وقيد الحيثية ملحوظ فى التفسيرين فتلك الاحكام من حيث تعلق الغرض الاصلى من تدوينها فى كتب الكلام بنفس اعتقادها يكون من الكلام ومن حيث تعلق الغرض من تدوينها فى كتب الفقه بالعمل يكون من الفروع وغرض المحصل تابع لغرض اهل الفن فى الاصالة والفرعية فعلى هذا يكون التفسيران مطابقين لما ذكره شارح المواقف وانما اطنبنا الكلام لان المقام من مزالق الاقدام (قوله وهم الاشاعرة) اى الفرقة الناجية الاشاعرة ففيه تعريف المسند اليه باللام لكون الضمير الموضوع لكل خاص مذكور بالوضع العام راجعا الى المعرف باللام وذلك التعريف ههنا لقصر المسند اليه على المسند بحمل اللام على الاستغراق او الجنس اى كل فرقة ناجية او جنسها متحدة مع الاشاعرة لكن بطريق الاستخدام فى الضمير لان لام الفرقة الناجية فى المرجع للاشارة الى المعهود الخارجى الذى هو الفرقة الواحدة المستثناة فى الحديث ولعله للاشارة الى هذا قال وهم الاشاعرة ولم يقل وهى الاشاعرة ثم ان القصر اضافى بالنسبة الى سائر الفرق من ثلث وسبعين على ان يكون قصر قلب بالنسبة الى كل فرقة جازمة بان الناجية انفسهم لا غيرهم لا قصر افراد اذ لا معتقد هنا بان الناجية مجموع الفرقتين فصاعدا منهم ويمكن ان يكون قصر تعيين بالنسبة الى بعض السامعين الجازم بان هناك فرقة ناجية بدلالة الحديث لكنه تردد فى انها اشاعرة او غيرها منهم ولما كان الحصر اضافيا لم يرد عليه ان حصر الفرقة الناجية فى الاشاعرة غير صحيح لان السلف من المحدثين ليسوا من الاشاعرة وكذا اصحاب الشيخ ابو منصور الماتريدى فالصحيح ما ذكره فى خاتمة المواقف من ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك لان المصنف حين ما فصل فى آخر المواقف لم يجعل كلا من السلف والاصحاب الماتريدية او مجموعهما فرقة مستقلة معدودة من ثلث وسبعين بل جعلهما من جملة الفرقة الناجية كالاشاعرة كما عرفت وبهذا يظهر ان لا وجه لحمل الاشاعرة ههنا على جمع الاشعر اسم تفضيل من الشعور ليشمل الكل مع ان التاء يأباه بل هى علامة النقل من الوصفية

ماوراء النهر (قوله وهم الاشاعرة) قالوا هى جمع اشعرى حذف ياء النسبة ثم جمع على التكسير وزيدت التاء عوضا عن الياء كما قيل بغاددة ومراوزة للبغداديين والمروزين ويقال للواحد منهم اشعرى بناء على ان تكرار النسبة يوجب حذف احدها للهجنة كما يقال الشافعى محمد بن ادريس لاصحابه

(قوله اى التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى) تفسير لكلام المصنف وشرح لمعناه ولا يصح لتعيين المراد منهم اذ لو صح ادخال الماتريدية فى اتباعه كما قيل وابقاؤهم فى جانب المستثنى منه فى زعم المصنف لا يصح بالنسبة الى الصحابة والتابعين وفقهاء الامة ورؤس المجتهدين وائمة السلف والمحدثين وانما كان ظهور الاشعرى على رأس المائة الرابعة فكيف يمكن ان يقال انهم اتباعه فى الاصول وقد قال فى المواقف ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وانما قلنا لو صح آه لا يصح اصلا لوجهين الاول تباين الاصول وكثرة الخلاف بين الطائفتين قال الامام صدر الاسلام ابو اليسر البزدوى قد صنف ابو الحسن الاشعرى كتبا كثيرة لتصحيح مذهب المعتزلة ثم ان الله عز وجل لما تفضل عليه بالهدى صنف كتاباً ناقضا لما صنفه اولا الا ان اصحابنا من اهل السنة والجماعة خطأه فى بعض المسائل ويطول تعداد ما اخطأ فيه فمن وقف على تلك المسائل وعرف خطأه فلا بأس بالنظر فى كتبه وامساكها وعامة اصحاب الشافعى اخذوا بما استقر عليه رأى ابى الحسن هذا كلامه وقالوا لا بأس بامساك تصانيف ابى محمد عبد الله بن سعيد القطان والنظر فيه بشرط الوقوف على ما اخطأ فيه ولا تبلغ عشر مسائل ما خالف فيه اهل السنة والجماعة والثانى عدم صحة نسبة الاتباع فان الماتريدى والاشعرى من اهل العصر الواحد متقاربان فى المولد والوفاة وكان الاشعرى ببغداد والماتريدى بسمرقند ولم ينقل عنهما لقاء ولا سماع فضلاً عن الاقتداء والاتباع على ما يشهد به تتبع كتب التواريخ والطبقات ولكن لما شاع فى بلاد خراسان وما وراء النهر فى الاعصار المتأخرة الاشتغال بالكلام ظهر فيها مذهب الاشعرى هذا الظهور وانتظم ناموسه اغفل المتأخرون ذكر الحنفية وذكر اصولهم وعقائدهم رأسا الا نكتة شاذة ربما اعتورت على ابصار افكارهم اشاروا اليها تزييفا ونسبوها الى الماتريدى اذ لم يكن لهم خبرة باصول المذاهب وبرجل اقدم من الرجلين وانبل منهما واثبت فى تقرير مذهب ابى حنيفة فى الاصول ورياسة اتباعه فى حفظ العقائد على الاسلوب المتلقى عن النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه فان قلت فكيف يصح قول الشارح التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى قلت هو ظاهر كلام المصنف وليس ببعيد ان يكون معتقداً لذلك فان قلت فما تقول فى السلف الصالحين والائمة المحدثين ممن ذكره فى المواقف قلت لعله يحمل العدد المذكور فى الحديث على الطوائف الحاصلة بعد الافتراق ويزعم ان السلف من المحدثين والفقهاء غير داخل فيهم كما ان النبى عليه السلام واصحابه غير (الفرق)

اى التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو منسوب الى الاشعر ابى قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابى موسى الاشعرى رضى الله تعالى عنه * فان قلت كيف حكم بان الفرق الناجية

الى الاسمية لانها علم تلك الجماعة (قوله وهو منسوب الى الاشعر) اى الشيخ الاشعرى منسوب الى جده الاعلى المسمى بالاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر اما من الشعور او من الشعر بكسر الشين او بفتحها وعلى الاولين اسم تفضيل وعلى الثالث صفة مشبهة بمعنى ذى شعر كثير لان كثرة الشعر نوع عيب وعلى كل تقدير فالاشعر علم شخص والاشاعر جمعه بارادة المسمى بالاشعر كما هو الوجه فى جمع الاعلام الشخصية سمى بها اصحاب الشيخ ابو الحسن الاشعرى واتباعه بجعل كل منهم مسمى بالاشعر على سبيل التغليب والحق بها التاء علامة للنقل كما فى العلامة (قوله وقيل الى جده) اى منسوب الى جده القريب ابى موسى الاشعرى من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانما اتى به بصيغة التمريض لوجوه * الاول انه يؤدى الى اجتماع يائى النسبة وحذف احداهما للتخفيف * الثانى انه غير متضمن لوجه تسمية جده بالاشعرى * الثالث انه غير متضمن لوجه تسمية اصحاب الشيخ واتباعه بالاشاعرة لان الاشاعر جمع اشعر لا جمع اشعرى بخلاف الوجه الاول فى الكل (قوله فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية الخ) لا يخفى عليك ان الحكم بان الفرقة الناجية فرقة كذا من الفرق حكم نظرى لا يحكم به شئ من

داخلين فيهم والظاهر ان المصنف لما زعم ان السلف والحنفية والاشاعرة متفقون على العقيدة الواحدة غير مختلفين فيها غلب الاشاعرة واطلق هذا الاسم على الجميع بناء على ما فى شرح المقاصد من ان المشهور من اهل السنة فى ديار خراسان

والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة وفى ديار ماوراء النهر الماتريدية وقد علمت مافيه (قوله وكل فرقة تزعم انها الناجية) وذلك ظاهر لاريب فيه الا ترى الى العلامة الزمخشرى مع توسعه فى العلوم كلها وتبحره فى تفسير كتاب الله تعالى وفرط اطلاعه على فنونه واساليبه كيف ادعى ان الفرقة الناجية هم المعتزلة حيث قال فى خطبة الكشاف واخواننا فى الدين من افاضل الفئة الناجية العدلية الجامعين بين علمى العربية والاصول الدينية عظماء الدين وعلماء العدل والتوحيد وقال فى تفسير سورة الاخلاص اللهم احشرنا فى زمرة العالمين بك العاملين لك القائلين بعدلك وتوحيدك الخائفين من وعيدك وقال فى سورة آل عمران ان المراد باولى العلم الذين عظمهم الله بهذا التعظيم حيث جمعهم معه ومع الملائكة فى الشهادة على وحدانيته وعدلهم هم الذين يثبتون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة وهم علماء العدل والتوحيد ثم اكد الجملة بقوله ان الدين عند الله الاسلام ليفيدان قوله لااله الا الله توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين الخ فقد آذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وماعداه فليس عنده فى شئ من الدين

هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها ناجية * قلت سياق الحديث مشعر بانهم

الفرق الا بدليل لاح له فليس المراد سؤالا عن كيفية مطابق الحكم المشترك بين الفرق بل عن الحكم بايقان المطابقة للواقع فالمراد كيف حكم وادعى المطابقة يقينا مع كثرة الحكم بخلافه من سائر الفرق بادلتهم المعارضة لدليل المصنف فالمراد من الجواب حينئذ ان كثرة الحكم بخلافه بادلة فاسدة لايمنع ادعاء المطابقة وايقانه بدليل صحيح فان دليله مطابق لمايدل عليه سياق الحديث بخلاف ادلتهم والمراد من السؤال كيف حكم وايقن بالمطابقة مع قيام احتمال كون حكمه ايضا مجرد الزعم والادعاء كسائر الفرق اذ يستحيل مطابقة الكل فالمراد من الجواب حينئذ ان ليس فى حكمه ذلك الاحتمال لانه حكم به بدليل مطابق لما يقتضيه سياق الحديث بخلاف ادلة سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال استفهام محض ومنع لمدعى المصنف الغير المدلل بحسب الظاهر والجواب باثبات الممنوع على وجه يتضمن دفع المعارضات المتوجهة على المصنف من جانب سائر الفرق وظهر مما قررنا ان الزعم ههنا بمعنى مطلق الاعتقاد اوالادعاء لابمعنى القول او الاعتقاد الباطل لانه مناف للسؤال لانه اذا كان قول غير الاشاعرة من الفرق اواعتقادهم باطلا تعين حقية قول الاشاعرة واعتقادهم عند السائل الطالب للحق فكيف يسئل بعده (قوله قلت سياق الحديث مشعر الخ) تلخيصه ان قوله عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واصحابى دال على ان تلك الفرقة الناجية هم الذين داموا واستقروا على اعتقاد النبى عليه السلام واصحابه والاعتقاد امر باطنى لايعلم كيفيته الا باخبار صاحبه عنه والنبى عليه السلام اخبر عن اعتقاده باحاديث قولية واخذها الاصحاب عنه عليه السلام واخبروا بها الامة والاشاعرة اخذوا تلك الاحاديث الصحيحة واعتقدوا بمدلولاتها من غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة قطعا لان مراد النبى عليه السلام فيما لاصارف فيه ظاهر تلك الاحاديث قطعا ومجرد الاحتمال الغير الناشى عن دليل لايلتفت اليه ولاينافى القطع والا لم يثبت قصاص واحد بالاقرار لاحتمال التجوز فى كلام المقر والحدود التى من جملتها القصاص تندرئ بالشبهات فصرف تلك الاحاديث عن ظاهرها بدون صارف

(قوله قلت سياق الحديث) حيث قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى

وفيه ان من ذهب الى التشبيه اوما يؤدى اليه كاجازة الرؤية اوذهب الى الجبر الذى هو محض الجور لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام وهذا بين جلى كما ترى الى غير ذلك من فضول اوردها فى كتابه فما تعصب لاعتزال الظاهر الوبال والا ترى المحقق الطوسى مع كونه علما فى الحكمة ومثلا فى العلوم العقلية والنقلية يزعم ان الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية والا ترى الشيخ محى الدين عبد القادر الجيلانى من اكابر الصوفية حيث جعل الحنابلة مع اثباتهم المكان والجهة هم الفرقة الناجية واهل السنة والجماعة والمخالفين لهم من اهل البدعة حتى صرح بان منهم الحنفية اتباع ابى حنيفة النعمان بن ثابت الكوفى وسماهم مرجئة والخوارج يسمون انفسهم بالشراة بمعنى انهم شروا انفسهم الجنة كما قال بعضهم * انا الوليد بن طريف الشارى * قسورة لا تصطلى بنارى * ويزعمون انهم هم الفرقة الناجية وان المخالفين لهم ضالون مضلون كما قال زاهدهم ومفتيهم وفقيههم عمران ابن خطان السدوسى يصوب ابن ملجم فى قتله عليا رضى الله عنه ويثنى عليه بقوله * ياضربة من تقى ما اراد بها * الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا * انى لاذكره يوما فاحسبه * اوفى البرية عند الله ميزانا * اكرم بقوم بطون الطير اقبرهم * لم يخلطوا دينهم بغيا وعدوانا * وهكذا كل حال فرقة يحسن الظن فى رأيه ومذهبه وينزل الحديث على نفسه ويحكم بنجاة اصحابه من غير تلخيص معناه وتطبيقه على مصداقه ومبناه لايقال الزعم هو الباطل من الاعتقاد والقول وقال الرضى هو القول من غير ﴿ ٣٨ ﴾ استناد الى وثوق فيلزم ان يكون دعوى النجاة من كل فرقة باطلة على الاول وغير موثوق بها على الثانى وهو كما ترى لانا نقول قد يستعمل فى مجرد الدعوى ومطلقها ولو سلم فالمراد كل فرقة غير الاشاعرة كذلك واما دعويهم فهو حق موثوق به لما ذكره الشارح فيكون الجواب بمنزلة الاستثناء (غير)

المعتقدون بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون فى عقائدهم بالاحاديث الصحيحة المنقولة عنه صلى الله عليه

كصرف كلام هذا المقر بالتجوز بالاصارف وبهذا البيان اندفع عن الشارح مايتوجه عليه ان الصواب ترك قوله ولايتجاوزون عن ظواهرها لان سياق الحديث انما يدل على انهم المتبعون للاحاديث مطلقا لا على انهم المتبعون لظواهرها عند عدم الصارف واعلم ان مدعى المصنف بطريق الحصر متضمن لحكمين احدهما ايجابى وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والآخر سلبى وهو ان الفرقة الناجية ليست

(قوله انما ينطبق على الاشاعرة) قلت بل على من يلازم طريقة السنة والجماعة ويحافظه على حدود الكتاب والسنة ويجانب الهوى والبدعة وفى ذلك كل السلامة وتمام النجاة وكل استحالة وايهام نقص تظن قيامها فانما تولد من اتباع الهوى وعدم الثبات على حدود الشرع ومقايسة الغائب على الشاهد فان كان الاشاعرة على هذه الطريقة فمرحبا لهم بالوفاق والا فهم اسوة لغيرهم من اهل البدع والاهواء وما على الامة من قواعد واصول وضعها المعتزلة واقتفاهم الاشاعرة واكثرها قد قام على بطلانه براهين عقلية ونقلية لاتبقى معها ريبة وانما المنجى هو التقييد بالشريعة والمحافظة على حدود هذه الطريقة والدوران معها حيث دارت والظن فى الاشعرى حسن فانه كان اماما عالما صالحا دينا متمسكا بالسنة ولكن اتباعه فيهم الجيد والردى وقد كثر فيهم الآراء الردية والاهواء السخيفة والتورط فى البدع والفرط على احكام الشرع واما المذهب المشهور فيما بينهم فى هذه الاعصار المتأخرة فهو اركّ المذاهب المحدثة فى الاسلام وامرها للانام قد طار شرره وعم فى الدين ضرره واعترى الناس هذا الداء العضال الخبيث كلهم الا من عصمه الله وقليل ماهم وسرى فيهم سراية الجرب وتجارى تجارى الكلب فهم بمذهبهم هذا ليسوا اسعد حالا من المعتزلة والروافض وسائر المبتدعة *

(قوله ولايسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة الخ) حيث ذهبوا الى ان العقل حاكم فى الامور موجب لما استحسنه محرم لما استقبحه فوق العلل الشرعية ويثبت به الحكم على القطع والثبات ولايجرى فيه النسخ وليس المراد انهم يقولون بالحسن والقبح العقليين فان القول بهما ليس من الاسترسال بالعقل فى شئ ولاينافى المحافظة على حدود الشريعة والطريقة الثابتة عن النبي عليه السلام واصحابنا الحنفية وجمهورهم مع كمال ثباتهم وملازمتهم عليها واستقرارهم فيها وفرط مجانبتهم عن البدع والاهواء قائلون بعقلية الحسن والقبح اخذا من قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان ﴿ ٣٩ ﴾ وقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث بمعنى ان فى المأمور به والمنهى عنه جهة صالحة لشرعية الحكم مع قولهم بان الحاكم والواضع للشرائع هو الله سبحانه بمعنى انه لايثبت حكم شرعى قط الا بوضعه سبحانه وحكمه ووافقنا فيها المحققون من اصحاب الشافعى المنتحلين لرأى الاشعرى كابى بكر الشاشى القفال وابى بكر الفارسى وابى بكر الصيرفى وابى عبدالله الحليمى والقاضى ابى حامد وغيرهم ولكن الاشاعرة وان لم يقولوا بالمقدمة التى اصلها المعتزلة للاسترسال وبنوا عليها قواعد الاعتزال وهى قولهم ان الحاكم فى الامور هو العقل وانه موجب لما استحسنه ومحرم لما استقبحه على ما سرفهم يتساهمونهم فى التمتع بها والعمل بموجبها من الزيادة على الشريعة بعد كمالها وعقيدة اهل الحق مع تمامها بتشريع الاحكام وتبديع عقائد فى الاسلام اتباعا لاهوائهم وتبرأ آرائهم قل الله يهدى للحق افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لايهدى الا ان يهدى فمالكم كيف تحكمون ومايتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لايغنى من الحق شيئا ان الله عليم بما يفعلون وان كذبوك فقل لى عملى ولكم عملكم انتم بريئون مما اعمل وانا برئ مما تعملون

وسلم وعن اصحابه ولايتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة ولايسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة

غير الاشاعرة من الفرق وكذا الحصر ان الواقع احدها فى قوله وذلك انما ينطبق الخ والآخر فى تقديم المسند اليه على الخبر الفعلى فى قوله فانهم يتمسكون الخ مشتملان على حكمين ايجابى وسلبى والحكمان الايجابيان فى الحصرين الاخيرين دليل الجزء الايجابى من المدعى والحكمان السلبيان فيهما دليل الجزء السلبى من المدعى على ان يكون قوله هم المعتقدون بما روى الخ صغرى مشتركة بين الدليلين وتقريرها بان يقال اما كون الفرقة الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى عن النبي عليه السلام واصحابه وكل فرقة معتقدون بذلك هم الاشاعرة ينتج من الشكل الاول ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اما الصغرى فثابتة بسياق الحديث واما الكبرى التى هى الجزء الايجابى من قوله انما ينطبق على الاشاعرة فلان الاشاعرة يتمسكون بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة الناجية ليست غير الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى ولا شئ من غير الاشاعرة بمعتقدين بما روى ينتج من الشكل الثانى ان لاشئ من الفرقة الناجية بغير الاشاعرة اما الصغرى فلما سبق واما الكبرى التى هى الجزء السلبى من قوله انما ينطبق فلان غير الاشاعرة لايتمسكون بالاحاديث الصحيحة وقس عليه امثال هذا المقام (**قوله** ولايسترسلون) استرسال الشعر عدم جعدها والمراد اتباع العقل مع ترك النقل عن الاصحاب كالمعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة الحاكمين بمجرد عقولهم من غير التزام شرع وقوله ولامع النقل عن غيرهم يفيد ان الشيعة انما يتبعون المنقول عن ائمتهم الاثنى عشر لاالمنقول عن اصحاب النبي ولاعقولهم وفيه مافيه بل ماسيجئ منه من ان الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول يدل على انهم استرسلوا مع عقولهم ايضا فالمراد انهم لايسترسلون مع عقولهم لابدون النقل عن غير الاصحاب كالمعتزلة ولامع النقل

(قوله ولامع النقل عن غيرهم كالشيعة) هذا وماقبله تفريع للطائفتين فان المذكور من الاسترسال والاتباع لم يكن طريقة للنبي عليه السلام ولا لاصحابه * (قوله قال ابن المطهر الحلى) معارضة لما مر (قوله قدباحثنا فى هذا الحديث الخ) ولا يخفى انه لااشارة ولا ايماء فى الحديث الى اعتبار ماذكر الخ فى تعيين الفرقة الناجية واستقر عليه رأيهما نعم يجب مخالفة تلك الفرقة لسائر الفرق مخالفة بينة وان يكون بينهما تباعد تام بوجود مافات عن سائر الفرق من اصول الدين واركانه المعتبر فى عقد الاسلام لتخالف الحكمين وتباين الجزئين (قوله مخالفة كثيرة) ينبغى ان يكون هذه الكثرة بالنسبة

الى بقية الفرق بان تخالف كل فرقة فى الاصول ولو فى بعضها على ما يشير اليه قوله مخالفة بينة وقوله متقاربون فى اكثر الاصول لابالنسبة الى عقيدة كل فرقة بان تخالف كل واحد منهما فى جميع الاصول (قوله وماهى الا الشيعة الامامية الخ) لايقال الحديث صريح فى انهم على طريقة الاصحاب وهى جمع الجميع واقله تسعة فكيف يرجو الشيعة النجاة اذهم لايوالون من الاصحاب الا ثلثة اوخمسة ويتبرون عن غيرهم بل يتخذونهم غرضا لانا نقول انما يتبرون من ظلم عليا رضى الله عنه وغصب منصبه فى زعمهم وقاتله ويوالون من عداهم كابى ذر الغفارى وابى ايوب الانصارى وخباب بن ارت وعمار بن ياسر وخزيمة بن ثابت ذى الشهادتين وبلال بن ابى رباح المؤذن وكل من مات قبله عليه السلام ولم يدرك الفتن بعده بل كثيرا من الصحابة على انلهم ان يقولوا ان المعتبر تلك الطريقة التى كان النبى عليه السلام واصحابه عليها فى حياته (قوله)

ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلى فى بعض تصانيفه قدباحثنا فى هذا الحديث مع الاستاد نصير الدين محمد الطوسى فى تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأى على انه ينبغى ان يكون لتلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وماهى الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف

عن غيرهم كالشيعة والمراد ان الشيعة لما اعتقدوا ان ائمتهم معصومون من الذنب اتبعوهم فى الفعل والقول ولم يلتفتوا الى ماروى عن الاصحاب مع ان بعض ما اخذوه عن الائمة خلاف اعتقاد النبى عليه السلام واصحابه اما لعدم عصمة الائمة اذ لادليل على عصمة غير الانبياء واما لعدم صحة الرواية عن الائمة وبهذا يندفع عن الشارح مايمكن ان يقال ان ائمتهم تروى عن النبى عليه السلام والاصحاب (قوله قال ابن مطهر الحلى) هو كالطوسى من الشيعة الامامية والغرض من هذا النقل ايراد معارضة على مدعى المصنف من طرف الشيعة الامامية بعدما اقام عليه الدليل المرضى المستفاد من سياق الحديث بان يقال الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية لا الاشاعرة لان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق وكل فرقة شانها ذلك فهى الشيعة الامامية اما الصغرى فلما استقر عليه الرأى من ان المراد من الفرقة الناجية فى الحديث هو تلك الفرقة المخالفة واما الكبرى فلقوله فانهم يخالفون الى آخره وفى هذا النقل اشارة الى اثبات دعوى الاسترسال مع العقل فانهما مع كمال حذاقتهما ووفرة علمهما غفلا عن الدليل المستفاد من سياق الحديث واسترسلا مع عقلهما وحكما بمقدمة وهمية هى مااستقر عليه رأيهما وستعرف قوله فاستقر الرأى الى آخره ولايخفى مافيه لان عقائد الفرقة الناجية اصول متعددة بمجرد اخلال واحدة منها يخرج الفرقة عن كونها فرقة ناجية فان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لجميع الفرق الكثيرة ولو كان مخالفتها لكل فرقة فى واحدة من الاصول ففيه ان حال كل فرقة كذلك والا لم يكن فرقة اخرى ولم يتعدد الفرق وان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة فى اكثر الاصول كما حمله الشارح عليه فذلك ظاهر المنع ولا دلالة فى الحديث عليه

(قوله المتبعين آه) اى من غير اسنادهم المروى الى النبى عليه الصلوة والسلام واصحابه وذلك الاتباع منهم لاجل اعتقادهم العصمة فى ائمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء عنهم

وان خالفوه وبدلوها بعد وفاته (قوله فى اكثر الاصول) ولامخالفة بينهم فى بعضها اصلا (قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة) اى الامامية فى اكثر الاصول كنفى الصفات والرؤية وشمول القدرة وعموم الارادة وقدم الكلام وكنفى اختصاص الخلق والايجاد له تعالى والقول بوجوب الاصلح للعباد واللطف عليه تعالى والتفويض واستقلال العبد فى افعاله ولم يقل الامامية توافق البنانية اوالاسما علية او غيرهـا من طوائف الشيعة لان توافقهم انما هو فى موالاة على رضى الله عنه (قوله اكثرها يتعلق بالامامة) يفيد ان بعضها لايتعلق بها كاثبات الشفاعة والكرامة وتفضيل الانبياء على الملائكة عليهم السلام (قوله وهى بالفروع اشبه) اى المسائل التى خالفوا فيهـا المعتزلة سواء كانت من مسائل الامامة او من غيرهـا بالفروع اشبه وقد اسلفنا ان المراد الافتراق فى الاصول (قوله بل الاليق بذلك هم الاشـاعرة) قول بالموجب وبيان ان هذا الوجه ايضا انما ينطبق علينا دون غيرنا وانمـا لم يتعرض لابطاله لكونه مجاوبا للمعقول غير مخالف للمنقول اذ لاشك انه ينبغى بل يجب ان يكون بين العقـائد المنجية والمهلكة تخالف تام وتباين ظاهر ولايتوهم ان المراد ان مدار النجاة هو مخالفة الفرق اوالبعد عن الواقع اومقتضى العقل بل المراد ان الثبات على الطريقة المعهودة يلزمه ان يكون تلك الفرقة الناجية مخالفة لسـائر الفرق الهالكة فى الاعتقاد مخالفة قوية معتدا بهـا اذ لولاذلك لم تكن فرقة اخرى من هذه الجهة ولاان مدار النجـاة هو التوسط ﴿ ٤١ ﴾ بين طرفى الافراط والتفريط بمعنى الاتصاف باصول الاخلاق الفـاضلة من العـدالة والحكمـة والشـجاعة لعدم حصوله فى كل واحد من افراد الفرقة المستثناة فى هذا الحديث ولا بمعنى ان يكون مذهبهم متوسطا

غيرهم من الفرق فانهم متقـاربون فى اكثر الاصول * قلت الشـيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول ولاتخالفها الافى مسـائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهى بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة

(قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول) والظاهر ان هذا الجواب اثبات لمدعى المصنف على طريق المعارضة بالقلب بان دليل الامامية ينقلب عليهم الزاما لهم وما يقال المعـارضة لاتعارض فاسد لايعتد به كما ذكره المصنف فى رسـالة الآداب

سـبحانه منزهـا عن لوازم بالكسب والرؤية مع كونه فالاشـاعرة يقـولون بين المذاهب المعروفـة الجسمية وافادة النظر بحسب جرى العـادة مطلقـا ووجوبه شرعا واثبات الصفات مع نفى العينية والغيرية ويوالون الاصحـاب كلهم بخلاف المخـالفين فان المعتزلة يقولون بالاختيار المطلق ونفى الرؤية والجبرية بالجبر المطلق والحنـابلة والكرامية يثبتون الرؤية مع لوازم الجسمية والسمنية ينكرون افادة النظر ووجوبه مطلقا والمهندسون فى الالهيات والاسماعيلية بدون المعلم والمعتزلة بوجوبه عقلا وبعينية الصفات والكرامية بغيريتهـا والروافض يتبرؤن عن الشيخين وغيرها والخوارج عن الختنين والنواصب عن على رضى الله عنه كيف فان مجرد كون القول متوسطا بين القولين لايكون مدار النجاة قطعا ويمكن مثل ذلك التعليق فى سـائر المذاهب فان المعتزلة يقولون باثبـات الصفات ولكن لا امورا موجودة فى الخـارج كالاشاعرة ولاينفونها كالفلاسفة وينزلون اصحاب الكبـائر بين المنزلتين ويخصونهم باسم الفاسق ولايقولون انهم مؤمنون كاهل السنة ولا كافرون كالخوارج ويوجبون نصب الامام على الخلق عقلا لانقلا كاهل السنة ولا على الله كالشيعة ولاينفونه كالخوارج ويشترطون ان يكون الامام من قريش ولايجوز من غيرهم كالخوارج ولايشترطون ان يكون من بنى هـاشم او اولاد على كالشيعة ويوالون الصحابة كلهم ولايتبرؤن عن على رضى الله عنه كالنواصب ولاعن الختنين كالخوارج ولا عن الشيخين وعثمان كالروافض ويقولون بوجوب النظر فى معرفة الله عقلا لاشرعا كالاشاعرة ولاينفونه كالسمنية وبافادته

(قوله وهى بالفروع اشبه) فانها من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة سمعاً على ماذهب اليه الاكثرون خلافاً للشيعة فانها عندهم من العقائد واصول الدين يجب نصبه على الله تعالى لكونه لطفاً وكون اللطف واجبا عليه تعالى

بطريق التوليد لابحسب جرى العادة كالاشاعرة ولا بالايجاب كالفلاسفة الى غير ذلك من المسائل بل لم يقع المعتزلة فيما وقعوا من الاعتزال الا بطلب هذا التوسط (قوله لاكثر اصول المذاهب) مبالغة فى عدم توافق سائر الفرق والا فالمخالفة المعتد بها الموجبة لهلاك صاحبها ربما تحقق فى اصل واحد (قوله مع كونه غير جسم) لئلا يراد النقض بالكرامية والحنابلة فانهم وان كانوا قائلين بالرؤية الا انهم لاينزهون الله تعالى عن لوازم الجسمية (قوله بل جوزوا) ولايخفى انه ليس من مايترتب عليه الهلاك والنجاة ولايقول به الحنفية اصلا بل عندهم بكل حاسة توقف على ماوضعت هى له ولايدرك بها غيره (قوله ابتداء) ان كان بمعنى نفى الايجاد والخلق عن الوسائط فهو مما يقول به الحنفية والصوفية والحكماء ولايخالف فيه الا المعتزلة ومن يحذو حذوهم وان كان بمعنى نفى مطلق العلية عنها فهو مما تفرد به الاشاعرة على أنه ظاهر مذهب الاشعرى كما سيجىء فى الشرح (قوله ولاغيرها) نفى الغيرية على الحقيقة عند الحنفية وقدماء الاشعرية وانما ظنه مجرد اصطلاح فخر الدين الرازى واتباعه من متأخرهم فانه لما توهم مغايرة الصفات وتعددها وزيادتها على الذات واضطر الى القول بامكانها لزمه ان يكون نفى الغيرية مجرد اصطلاح لايترتب عليه الغرض وهو نفى تعدد القدماء وتكثر الواجبات (قوله والفرق بين الارادة والرضاء) من متفردات الحنفية واما الاشعرى واكثر اتباعه ان ارادة الشئ عين كراهة ضده وبعضهم على انها تستلزمها بشرط (ما) الشعور وبعضهم مطلقا وبالجملة ان الاشاعرة انما وافقوا الحنفية فى عموم الارادة وشمول القدرة واما فى استلزامها الرضاء والامر والمحبة وكراهة الضد فهم مع المعتزلة فلزمهم ان يكون سبحانه وتعالى

لاكثر اصول المذاهب ولايوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة بل فى جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لاهى عين الذات ولاغيرها والفرق بين الارادة والرضاء الى غير ذلك من المسائل التى شنع مخالفوهم

ويمكن ان يكون جوابا بمنع الكبرى بان يقال لانسلم انها الشيعة الامامية لاغير كيف والاليق بذلك هو الاشاعرة لكن الاولى حينئذ ان يمنع الصغرى اولا ثم الكبرى فالوجه هو الاول وعلى التقديرين يندفع عن الشارح مايمكن ان يقال كيف اثبت مدعى اهل السنة بدليل مشتمل على مقدمة مسلمة عند الشيعة الامامية مع انها ظاهرة المنع (قوله واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء) اى كل ممكن موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اى بلا توسط شئ آخر يتولد منه اويتوقف عليه فليس شئ من افعاله تعالى مشروطا بشرط بل هو يفعل كل شئ ممكن بدون اعداد شرط ولذا جاز رؤية كل موجود ولوكان الرائى اعمى الصين منتهى البلاد الشرقية والمرئى بقة اندلس منتهى البلاد الغربية مع كون الجبال حجبا مانعة عن الرؤية اذليس الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم فى البصر بل عبارة عن الانكشاف التام الحاصل عقيب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط عادى لحصول ذلك الانكشاف والله تعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف التام فينا بدون

(قوله بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها) وذلك لان المتعلق الاول للرؤية عندهم هو الوجود وهو مشترك بين جميع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات والطعوم والروائح والجواهر المجردة بجريان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (قوله وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس) وذلك لان متعلق الرؤية متحقق فى البقة والله تعالى قادر على خلق رؤيتها فيه (قوله والفرق بين الارادة والرضاء) فان الرضاء عندهم ترك الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه عندهم عين الارادة

راضيا للكفر والمعاصى ومحبا لها وقد قال عز وجل ولا يرضى لعباده الكفر وقال والله لا يحب الفساد
(قوله الاجماع) هو لغة العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق من الجمع لان العزم باجتماع الخواطر والاتفاق باجتماع الاراء واختصار الشارح على الثانى لما ان الصالح لان يكون مرادا فى المقام هو هذا وهو ليس فى صدد استيفاء بيان معانى الاجماع واما لان العزم والاتفاق معنى واحد كما قيل (قوله اتفاق جميع اهل الحل والعقد) قد يراد من اهل الحل والعقد الفقهاء المجتهدون الذين لهم استنباط الاحكام وتلخيص الاصول وترتيب الفروع وقد يراد العقلاء المكلفون الذين هم اهل لمطلق العقد كالنكاح والشراء والحل كالطلاق والبيع وغير ذلك من العقود والفسوخ وقد يراد ارباب الولاية العامة والكلمة النافذة فى اقامة الحدود واجراء الاحكام كالخلفاء والقضاة واختلفوا فى الاجماع الذى هو حجة شرعية واحد الادلة الاربعة فى ركنه ومحله وشرطه واهله وغايته على اقوال فصلت فى محلها مع ما لها وما عليها وذهب القاضى ابو بكر الباقلانى وجماعة من الاشاعرة الى ان اهل الاجماع كل الامة الموجودين فى وقت خواصهم وعوامهم وعادلهم وفاسقهم من اهل الحق وارباب البدع لان الادلة الدالة على حجية الاجماع من قوله تعالى كنتم خير امة وقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة وغير ذلك تدل على ان الحجة هى اجماع الامة ومطلق هذا الاسم يتناول الجملة كما فى حديث التفرق فلعل العصمة الموجبة للحجية لا تترتب الا على الهيئة الاجتماعية للجميع وذهب الجمهور من الحنفية وغيرهم ان اهل الاجماع هم الفقهاء المجتهدون الموصوفون بالعدالة وملازمة السنة والجماعة ومجانبة الهوى والبدعة

لانها تشريف للامة وتكرمة لهم فلا يعتبر موافقة العوام والفساق واهل البدع ومخالفتهم فى الاجماع وجودا وعدما قال الغزالى العامى العاقل يفوض ما لا يدرى الى اهله فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون فمخالفة العوام مسئلة فرضية ولا وقوع لها اصلا وقال صاحب التحقيق ومن ليس من اهل الفقه والاجتهاد كالمتكلم الذى لا يعرف الا الكلام واهل العربية والحديث والتفسير والاصول والفروع وغيرهم ممن قصر نظر فى صناعته ولم يجاوزه الى غيرها ولا علم له بطريق الراى والاجتهاد والاحاطة باحوال الادلة واقسام الاحكام وكيفية الدلالة والتلقى من المنطوق والمفهوم والمعقول له حكم العوام فى عدم اهلية الاجماع فلله در الشارح حيث عرف الاجماع على وجه يصدق على المذهبين فقوله اتفاق اراد به الاشتراك فى القول اوالفعل اوالاعتقاد فيتناول الاجماع القولى والفعلى والسكوتى وقوله جميع اهل الخ يشتمل الكثير والقليل فلا يشترط فيه عدد التواتر واحترز به عن اتفاق البعض فانه لا يكون اجماعا وان كثروا وقوله اهل الحل والعقد احترز به عن غير العقلاء المكلفين على القول الاول وغير الفقهاء المجتهدين على الثانى وقوله من الامة احترز به عن اتفاق مجتهدى سائر الامم وقوله فى كل عصر احترز به عما يوهمه عموم اللفظ من دخول كل من يوجد من اهل الحل والعقد من بدأ الاسلام الى يوم القيام فان ذلك غير معتبر لان ادلة حجية الاجماع تدل على وجوب التمسك به ولا يمكن على ذلك التقدير قبل القيامة لعدم الانعقاد ولا فيها لانقضاء التكليف وزاد لفظ كل لئلا يتوهم ان الاجماع مخصوص الوجود بزمان الصحابة على ما ذهب اليه اصحاب الظواهر وهو رواية عن احمد (قوله على حكم من احكام الدين) اى الخمسة المعروفة العملية احتراز عن الاتفاق فى الامور الدنيوية والحسية والعقلية لعدم الفائدة عدل عن قولهم فى امر دينى لصدقه على الاتفاق فى الاعتقاديات والاحكام شائع فى المسائل الفروعية والمحققون من الحنفية وغيرهم على انه لا اجماع فى الاعتقاديات لعدم الفائدة او لعدم تصور انعقاده فيهما لان فائدة الاجماع رفع الخلاف وتقرير الوفاق وحصول القطع بالاتفاق فلا يكون

عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم (اجمع) الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الامة فى كل عصر على حكم من احكام الدين

ما جعله شروطا عادية من الارتسام والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتفاع الموانع (قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق) يعنى ان الاجماع

الا فى محل الاجتهاد ولهذا ذهب بعضهم الى ان سنده لايكون الاظنيا واتباع الظن فى الاعتقاد غير سائغ بل لابد له من قاطع فان الله سبحانه قدذم فى مواضع من كتابه على اتباع الظن وقد ثبت ان الدليل الظنى كخبر الواحد لايفيد العلم وانما مفاده العمل واتفقوا على ان مذهبنا فى الاصول حق ومذهب المخالف باطل قطعا فلايتصور انعقاد الاجماع فيها بل التقديس والتمجيد واحوال القيامة يبتنى على النصوص ويوقف عند ظواهرها ولايجوز البحث عنها بل تصدق على مراد الله تعالى بخلاف العمليات فان وجوب العمل وامتناع التعطيل وتمادى الحوادث المختلفة والاحكام المتعلقة بها الى انقراض الدنيا يوجب النظر والاجتهاد وربمايلحقه الاجماع (قوله فان المذكورات ليست كذلك) اى ليس شئ منها كذلك وهو ظاهر على ماذهب اليه الباقلانى وغيره وكذلك على ماذهب اليه الجمهور لانها ليست من الاحكام العملية (قوله ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة) دليل آخر كما ان الاول دليل لمى على ان الاجماع ليس بالمعنى المصطلح لانه لايتصور حينئذ ارتباطه بما بعده لاشتماله عليه وتمام معناه فى نفسه قال فى حواشى التهذيب العمى موضوع للعدم المقيد بالبصر الخارج عنه فان اسناده الى البصر شائع بدون قرينة مجازية قال الله تعالى لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى ﴿ ٤٤ ﴾ فى الصدور وقال وعميت ابصارهم الى غير ذلك من النظائر الشائعة ومحصله ان البصر لو كان مأخوذا فى مفهوم العمى لم يصح نسبة العمى اليه بظاهره للزوم التكرار ولايرتكب المجاز بدون ضرورة ثم فى توصيف الطائفة اشارة الى وجه آخر من الدليل وهو ان هذا الاتفاق غير واقع عن اهل الاجماع بل عن البعض لايقال لم لايجوز ان يكون السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة جميع اهل الاجماع فى هذا العصر لانا نقول نسب الاجماع الى السلف اولا ثم عطف عليه قوله واهل السنة والجماعة فان كان المذكور من بعد السلف من المجتهدين الذين هم اهل الاجماع فالنسبة الى السلف دليل على انه ليس بالمعنى المصطلح لان السلف بعضهم وان لم يكونوا من اهل الاجماع فالنسبة اليهم تدل على ذلك فان قيل لم لايجوز ان يكون النسبة الى المجموع دون كل واحد منهم بناء على اعتبار تقدم العطف على الحمل قلنا الاصل تشريك المعطوف للمعطوف عليه فى الحكم ولا يعدل عنه الا لضرورة ولذلك لايقع الا واحدة فى قوله لامرأته الغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق عند ابى حنيفة وفيما نجز لها بقوله انت طالق وطالق وطالق بالاتفاق فان قيل هذا انما يتم اذا كان قوله وائمة المسلمين معطوفا على قوله السلف ولم لايجوز ان يكون معطوفا على قوله المحدثين قلت هو يوجب التكرار والاعادة دون الافادة بالنسبة الى اهل السنة والجماعة على ان اهل السنة والجماعة عند الباقلانى جميع العقلاء المكلفين من الامة (قوله السلف) اسم جمع للسالف بمعنى الماضى ولذلك صح توصيفه بالمفرد والجمع كما هو الشائع من الاسماء الاضافية فالواحد

فان المذكورات ليست كذلك ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة منهم وهم (السلف) من المحدثين العارفين باحاديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

ههنا لغوى بمعنى مطلق الاتفاق لا مصطلح الاصوليين بمعنى اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام فى عصر على حكم من احكام الدين اذ لو كان بهذا المعنى لكان جميع ماذكر فى الرسالة مجمعا عليه بهذا المعنى عند المصنف اذ الظاهر ان لفظ اجمع متسلط على جميع مافى الرسالة من المقاصد وان احتاج الى نوع تأويل فى بعض المواضع لا على ما اعيد فيه كلمة على فقط لكن جميع ماذكر فى الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا المعنى لان المجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده اوينسب الى الضلال بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام * لاتجتمع امتى على الضلالة * فلو كان الجميع كذلك عند المصنف لزمه تضليل كثير من اهل السنة ونسبتهم الى الحكم بخلاف الاجماع فيما خالفوا فيه كالاصحاب الماتريدية المخالفة فى مسئلة التكوين وفى تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض وكبعض الاشاعرة المخالف فى تفضيل البشر على الملك وغير ذلك مما يعلم من كلام الشارح فى محالها وان كان البعض مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر (جاحده)

سلف بالنسبة الى من تأخر عنه وخلف بالنسبة الى من تقدم عليه والمراد منه عند الاطلاق هم المتقدمون من الصحابة وائمة التابعين وفقهاء الامة والقول المعزى الى الواقعات وغيرها بان السلف فی اصطلاح الفقهاء هم المشايخ الذين كانوا فی زمان ابی حنيفة الى عصر محمد بن الحسن والخلف منه الى شمس الائمة الحلوانی والمتأخرون منه الى حافظ الدين فواه على النهاية وباطل لامحالة والعزوة غير صحيحة وقد ذكر الصاغانی فی حواشی الهداية ان طريقة الدوران والترديد مما تلقاه الامام ابو بكر الرازی الجصاص من السلف وظهير الدين المرغينانی من الخلف بالقبول وكفى بهما قدوة ولاريب ان الامام ابی بكر الرازی متأخر عن زمان محمد بازمان كثيرة فانه من رجال المائة الرابعة وكذلك المرغينانی عن شمس الائمة ومثل ذلك شائع فی عباراتهم على مالا يخفی على اهله (قوله وتمييز اقسامها الخ) قالوا ان ثبت الحديث بنقل جماعة يفيد اليقين بنفسه فمتواتر او ثلاثا واكثر فالمشهور والمستفيض او اثنين فالعزيز اوالواحد فالغريب ومادون المشهور بجمعه اسم خبر الواحد وقيل بل مادون المتواتر والصحيح منها ما اتصل اسناده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بواسطة صحابی معروف بنقل الثقة عن الثقة سالما عن الشذوذ والعلة والحسن ماخف فيه الضبط مع تحقق سائر الشروط والضعيف مااختل فيه تلك الشروط بان يكون شاذا بالمخالفة لما هو ارجح منه او معللا بان يشتمل على علة قادحة مع ظهور السلامة ويرتقی الحسن بكثرة الطرق الى حد الصحة والضعيف الى حد الحسن ويتفاوت رتبة كل منهما بتفاوت هذه الاوصاف وجودا وانتفاء والصحيح والحسن لذاته

اولغيره حجة وشرط الاتصال مبنی على قدح الارسال ولكن المرسل حجة عند الجمهور ومقتضى النظر الفقهی ان الحديث مهما ترجح جانب الصدق فهو الصحيح يقوم به ركن الاحتجاج والا فهو الضعيف لايثبت به الاحكام ولذلك اختصره الحنفية على ثلثة اقسام المتواتر المذكور ومادونه المشهور الذی كان آحادا فی الاصل ثم تواتر فی القرن الثانی وبعده وماسوى ذلك من التفاصيل فهو لغو فی هذا النظر لعدم تعلق الغرض الفقهی نعم له مدخل فی شان الترجيح (قوله ونقدها عن الموضوعات) اشارة الى ان الموضوع ليس بحديث كيف والحديث ماصدر عن النبی عليه السلام من قول او فعل او تقرير والموضوع هو ماقام الدليل على انه ليس كذلك ومهما اطلق عليه هذا الاسم فهو بالمعنى اللغوی او على التشبيه كاطلاق البرهان على مالايفيد اليقين (قوله وهو فی الاصل مايعلم به الشیء) على انه اسم كلی بالنسبة الى الاجناس وكلها نزل منزلة الجمع فی الاطلاق عليها باسرها سواء كان من اولی العلم اوغيرهم ومن ههنا توهم بعضهم انه جمع لاواحد له وقيل مخصوص باولی العلم بدليل جمعه بالواو والنون ولعله مبنی على التغليب مع مافيه من لمح الوصفية وفی القاموس لايجمع فاعل بالواو والنون الا عالم و ياسم وليس اسما

وتمييز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدها عن الموضوعات (وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة) رضی الله تعالى عنهم (على ان العالم) وهو فی الاصل مايعلم به الشیء كالخاتم لما يختم به

جاحده كحدوث العالم وفنائه وحشر الاجساد اوبحيث ينسب جاحده الى الضلال فی الاعتقاد كتعلق الارادة بجميع الممكنات وانكار عذاب القبر وغير ذلك فقوله فان المذكورات ليست كذلك رفع الايجاب الكلی بان يلاحظ استغراق المذكوارت

(قوله من الصحيح) والصحيح هو الذی اتصل اسناده بنقل العدل الضابط الى منتهاه ولايكون شاذا وهو عند الشافعی ان يروی الثقة حديثا يخالف مايروی الناس ولامعللا وهو الذی اطلع فيه على علة قادحة فی صحته مع ان ظاهره السلامة منها والحسن هو الذی فيه ضعف قريب محتمل وقال بعضهم هو الذی لايكون فی اسناده منهم بالكذب ولايكون شاذا ويروی من غير اوجه نحو ذلك والضعيف هو الذی لم يجتمع فيه صفات الصحيح او الحسن (قوله هو فی الاصل مايعلم به الشیء سواء كان من اولی العلم اوغيره وقيل العالم فی الاصل اسم لاولی العلم من الملائكة والثقلين وتناوله للغير على سبيل الاستباع ولذلك يجمع بالواو والنون وفی القاموس لايجمع فاعل بالواو والنون غير العالم وغير ياسم

ويحمل السلب على سلب القضية الكلية لاسلب كلى بان يحمل على سلب المحمول عن كل فرد وبقوله ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة الظاهر انه استدلال على صحة النسبة بما ثبت بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس بالمعنى الاصطلاحى يعنى ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحى بل بمعنى مطلق الاتفاق نسبه الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السلف من المحدثين اخص مطلقا من المجتهدين مع ان الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ينسب حقيقة الى المجتهدين بان يقال اجمع المجتهدون ويراد اتفاق جميعهم لاالى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة تعمهم وغيرهم وماقيل نسبته الى طائفة مخصوصة هى السلف لاتدل على انه ليس بالمعنى الاصطلاحى لجواز انحصار المجتهدين فى ذلك العصر فمدفوع بانه ان اراد جواز الانحصار فى الواقع وان لم يعلمه المصنف فذلك غير مضر للشارح فان كلامه فى نسبة المصنف ومن البين انه لا يصح عدول المصنف من فاعله الحقيقى الذى هو المجتهدون الى السلف مالم يعلم ذلك الانحصار وان اراد جواز انحصارهم فى علم المصنف فذلك باطل لما عرفت من لزوم تضليل المصنف كثيرا من اهل السنة واما ماقيل لانسلم انه نسبة الى طائفة مخصوصة هى السلف وانما يكون كذلك لوكان الائمة واهل السنة معطوفين على المحدثين او على السلف لكن بعد ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف والكل ممنوع لجواز ان يكون الاجماع بالمعنى المصطلح والعطف على السلف قبل الربط بقرينة ان الاجماع بهذا المعنى لاينسب حقيقة الى طائفة مخصوصة وان كان الظاهر فى العطف ان يكون بعد الربط فمدفوع ايضا بان كلا من الائمة واهل السنة اعم من المجتهدين فلو نسب الاجماع بهذا المعنى الى مجموع السلف والائمة اوالى مجموع الثلثة يلزم نسبته الى طائفة تعم المجتهدين وغيرهم وذلك قطعى البطلان فعلى تقدير ملاحظة العطف قبل الربط لاوجه لاحتمال كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحى قطعا وهو ظاهر ولظهوره اعرض عنه الشارح المحقق وانما يحتمل كونه بذلك المعنى على تقدير العطف بعد الربط بان يكون المنسوب الى السلف بالمعنى الاصطلاحى والى الائمة واهل السنة بالمعنى اللغوى على طريقة قولهم علفته تبنا وماء باردا ومثله شائع فلذلك الاحتمال مساغ لاسيما على مذهب بعض النحاة من تقدير العامل فى جانب المعطوف على ان جواز عطف بعض اجزاء الفاعل على البعض الآخر فى فاعل الاجماع والاتفاق محل نظر اذلا يقال اجمع عشرة وثلثون واتفق زيد وعمرو بل يقال اجمع الاربعون وهما اتفقا نعم يجوز اتفق زيد مع عمرو لكونه بمعنى اتفقا فليتأمل فيه ثم نقول قيد اهل الاصول الحكم الدينى المأخوذ فى تعريف الاجماع بكونه فرعيا اجتهاديا وصرحوا بان ذلك التقييد لاخراج الاحكام الدينية العقلية فلوكان الاجماع ههنا بالمعنى الاصطلاحى لكان جميع ماذكر فى الرسالة احكاما اجتهادية باحثة عن كفية العمل مجمعا عليها بهذا المعنى لكن جميعها ليس كذلك وان كان بعضها كذلك كوجوب الامر بالمعروف الواجب وندبه بالمندوب ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة

للمجموع بحيث لايكون له جزئيات والا لماصح جمعه (قوله غلب على ما يعلم به الله) فان قيل المعرفة تستعمل في الجزئيات والعلم في الكليات يقال عرفت الله دون علمته قلنا الحصر ممنوع وقد ورد في الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله واسلفنا ذكر قول الزمخشري اللهم احشرنا في زمرة العالمين بك ولو صح ان العلم انما يستعمل في الكليات فايراد العلم ههنا بناء على ان المراد من العلم هو التصديق بوجوده وثبوت صفاته ومن حيث افتقار الخلق اليه وارتباط العالم به في وجوده واستيفاء كمالاته منه واما ادراك ذاته واكتناه صفاته فلاسبيل اليه ثم هذا التغليب يقتضي ان يكون المراد منه هو العالم المعهود المعروف لكل احد من الاجسام و الاعراض الظاهرة الوجود واما غيره وان شاركه في وصف الحدوث الا انه خفي الوجود مفتقر الى الاثبات فكيف يجعل ذريعة الى اثبات الصانع له وبيان وجوده وهذا هو المراد من قولهم ان علة الاحتياج الى الموجد هي الحدوث واما المعنى المقتضي للاحتياج الى العلة فهي الامكان لامحالة كيف فانا نشاهد في الحادثات آثار الحدوث فهذه المشاهدة تؤدينا الى ان الموجد له هو الله سبحانه وتعالى بالنظر في العلة الصالحة (قوله ماسوى ذاته وصفاته الخ) المتبادر من المغايرة لما هو ذاته وصفاته هو المغايرة بالمعنى اللغوي واهل الحق من الحنفية وقدماء الاشاعرة لايعرفون لها معنى آخر ولا يقولون بمغايرة الصفات اصلا ولكن الخلاف الاشعرية لما زعموا انها امور زائدة على الذات اضطروا الى القول بتعددها وامكانها فلم يمكنهم سلب الغيرية عن الصفات بالنسبة الى الذات الا على المعنى الذي اصطلحوا عليه من التخصيص ولا انبادر له من اللفظ فاحتاج الشارح الى ذكر قوله وصفاته في اخراجها عن العالم (قوله حادث) لانه مرتبط الوجود بغيره اذ من الضرورة ان مايساوي وجوده وعدمه لايكون وجوده الا بتأثير غيره فيكون معدوما في نفسه وهذا هو معنى الحدوث عند الحنفية اجمعين والاشعرية الاقدمين اذ المفهوم من الحدوث بحسب اللغة ان يكون وجوده لا في حد ذاته بان يكون معدوما فوجد عن الغير بطريان الوجود والا فلا يتصور اصلا ان يكون هناك امر هو الموضوع في حالتي الوجود والعدم وليس من ضرورة الحدوث ان يكون قبل الوجود امتداد مقداري يقع فيه العدم البتة وان كانت له صحابة اتفاقية في بعض الصور بل العدم ليس من شأنه ذلك اذ هو ليس محض ونفي صرف لاحقيقة له وليس هو امر يسمى العدم اوالنفي فلا يتصور ان يكون حائلا بين الشيء وغيره او يحكم عليه بمفهوم ثبوتي او يقارن لامر وجودي بل هو عبارة عن عدم تحقق مصداق حمل الموجود في الحقيقة التقديرية وانما يتوهم حصوله في نفس الامر ووقوعه في حد اذا قيست تلك الحقيقة الى حدود المقدار الزماني بعدم المقارنة وهو في الحقيقة بمعزل عن الوقوع في الزماني والحكم عليه بالمجاورة والاقتران قال في العمدة وغيرها من العقائد الحنفية ان المحدث مايتعلق وجوده بغيره والقديم مالايتعلق وجوده بغيره ولهذا لم يقع للمتقدمين من اهل الحق حاجة الى الاستدلال على حدوث العالم وانما تجشمه المشتغلون بالكلام الذي هو الفضول في الاسلام اليس ان حدوث العالم يؤخذ من الخلق الوارد في التنزيل والاحاديث وليس للخلق معنى الا الايجاد وهو ايجاد مراعى فيه التقدير واما تفسيره بالمسبوقية بالعدم بالذات وهو الحدوث الذاتي اوبالزمان وهو الزماني فتفسير باللازم قد اصطلح عليه الفلاسفة و حكموا

غلب على مايعلم به الله تعالى وهو ماسوى ذاته وصفاته (حادث)

من المجتهدين والى طائفة يعمهم وغيرهم ولك ان تحمل كلام الشارح على هذا وان كان المتبادر من اطلاقه الحكم هو الاول (قوله وهو ماسوى ذاته وصفاته) يتبادر منه ان العالم اسم لمجموع الممكنات الموجودة بحيث لايوجد له افراد بل اجزاء وليس كذلك والا لم يصح جمعه في مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر المشترك بين الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم الارواح وعالم الانسان او الحيوان او النبات والعالم العلوي والعالم السفلي الى غير ذلك فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا حاصل ماذكره العلامة التفتازاني في شرح الكشاف مع

ماذكره المولى الخيالى وفيه بحث لانه ان حمل الموصول على جنس الممكن الموجود لئلا يصدق على زيد فكما لايصدق على زيد لايصدق على مجموع الممكنات الموجودة ايضا لانه جزئى حقيقى كزيد وان حمل على مايصدق على الاجناس والجزئيات ليصدق على المجموع فكما يصدق على المجموع يصدق على زيد لايقال لانسلم ان مجموع الممكنات الموجودة جزئى حقيقى كزيد كيف وذلك المجموع يتبدل بزيادة بعض الحوادث ونقصانه ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد متعاقبة بسبب تبدل الاجزاء فى اوقات متعاقبة فذلك المجموع جنس لاشخص معين لانا نقول فعلى هذا يصح جمعه فيما اذاكان اسما لذلك المجموع لتعدد افراده وان كانت تلك الافراد متعاقبة اذالجمعية لاتتوقف على اجتماع افراد فى وقت واحد كالايام والقرون ولامخلص الا بان يختار الشق الاول ويمنع عدم صدقه على مجموع الممكنات الموجودة بناء على ان ذلك المجموع كلى له افراد متعاقبة ويدعى انه مع ذلك لايصح جمعه بناء على ان الجمعية يتوقف فى العرف على وجود افراد متغايرة بالذات وتلك الافراد لكون بعضها جزأ من البعض الآخر ليست بمتغايرة بالذات فكما ان رجلا واحدا متبدلا بتقليم الاظافير بل بقطع اصابعه على التعاقب لايصير رجالا فى العرف فكذا العالم الذى هو مجموع الممكنات الموجودة المتبدل بتبدل بعض اجزائه القليلة على التعاقب لايصير عوالم فى العرف فمراده انه ليس اسما للمجموع بحيث لايوجد له افراد متغايرة بالذات صالحة للجمعية بل اجزاء وان كان بعض تلك الاجزاء افراده الغير المتغايرة بالذات هذا ثم المراد بالجنس كلى يصدق عليه الجنس اللغوى لاالمنطقى فيشمل مايصدق عليه الكليات الخمسة ثم نقول يحتمل انه يحمل قولهم العالم حادث على الموجبة الشخصية بان يحمل لام العالم على العهد الخارجى للاشارة الى الفرد المعهود بيننا وبين الحكماء وهوالفرد المشخص المركب من العقول العشرة والنفوس الفلكية والاجسام وحينئذ لابد ان يقيد الموضوع بقولنا بجميع اجزائه كما قيده النسفى لان حدوث هذا المجموع لايستلزم حدوث كل جزء لجواز ان يكون حدوث الكل بحدوث بعض اجزائه ويحتمل ان يحمل على الموجبة الكلية القائلة بان كل عالم حادث بمعنى حادث الفرد لماعرفت ان العالم عبارة عن الجنس ومعنى حدوث الجنس ان يوجد له فرد اوافراد بعد ان لم يكن شئ من افراده موجودا وحدوث الجنس بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم حدوث كل فرد حدوث الجنس بهذا المعنى كما سيجئ من الشارح وعلى هذا الاحتمال لايحتاج الى تقييد الموضوع بالقيد السابق اذما من جزء من العالم الا ويصدق عليه جنس واقله الجوهر اوالعرض وقدعرفت ان حدوث الجنس يستلزم حدوث كل فرد ويتجه على الاحتمال الاول ابحاث * الاول انا لانقول بوجود المجردات من العقول والنفوس الفلكية ولا بوجود المواد التى هى هيولى جميع الاجسام الفلكية والعنصرية كما يقولون فتكون مندرجة فى موضوع قولهم العالم قديم دون قولنا العالم حادث فيلزم

بأن الحدوث بالمعنى الثانى مستحيل الاثبات بالنسبة الى بعض الممكنات فلزمهم ان يثبتوا بحذاء معنى الحدوث معنى القديم فقسموه ايضا الى الذاتى والزمانى ﴿٤٩﴾ ثم المتكلمون من متأخرى الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من المتفلسفة لما لم يحصلوا معنى الحدوث الذاتى حيث توهموا انه عبارة عن استحقاقية لااستحقاقية الوجود والعدم او الاحتياج الى الغير او المسبوقية بالغير او بالامكان ثم اكد ذلك الوهم على اختلاف الاشعرية مذهبهم العقيم ورأيهم السقيم من القول بامكان الصفات وزيادتها على الذات بنوا الاعتقاد فى ان الحدوث بالمعنى الثانى هو الحدوث الذى من ضروريات الدين وقرروه مراد المشائخ المتقدمين والفقهاء المجتهدين ونصبوا فيه الخلاف مع الحكماء وجادلوهم بالباطل وليت شعرى أى آية تليت فيه وأى رواية دلت عليه ام من ضرورة تدعو اليه وائمة الشرع وعظماء الامة مازادوا فى هذا الباب على اعتقاد ان العالم مخلوق الله ولاخالق سواه (قوله على المسبوقية بالذات بالعدم الخ) اشارة الى ماقاله السيد الشريف قدس سره ان الظاهر من كلامهم ان الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية

ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم

تغاير الموضوعين فى محل النزاع مع وجوب اتحادهما اذ لانزاع بدون لزوم التناقض بين القولين ولو فرضنا اندراج المجردات فى موضوع قولنا بكونها عبارة عن الملائكة فى لسان الشرع وان نازع الفريقان فى تجردها فلا تندرج فيه الهيولى قطعا * الثانى لو حمل موضوع قولنا على هذا الفرد المعين المعهود لزمنا الاعراض عن بيان حدوث سائر العوالم التى لم يخطر ببال الحكماء لانهم قالوا لاعالم غير هذا العالم وقد ورد فى الاثر عوالم اخر ونقول بحدوث الكل * الثالث انه على هذا لم يندرج فى شئ من الموضوعين نوع الصورة الجسمية العنصرية ونوع الصورة النوعية العنصرية اوجنسها لان الكلية والجنسية تنافى التشخص وان جاز وجود الكلى الطبيعى فى الخارج بمعنى كون معروض الكلية فى الذهن جزأ من الفرد فى الخارج بناء على ان هذه الانواع مأخوذة فى دعوى القدم والحدوث من حيث عروض الكلية لها فى الذهن ولذا احتجنا فى حمل الحادث والقديم عليها الى تأويل الحادث بحادث الفرد والقديم بقديم الفرد وبالجملة لاتدخل هذه الاشياء الكلية فى شئ من الموضوعين المشخصين مع ان قدمها ملتزم فى مدعاهم وحدوثها ملتزم فى مدعانا اللهم الا ان يقيد الموضوع بماقيد به النسفى ويعمم الاجزاء من الاجزاء الخارجية والعقلية ويحمل الحادث على معنى اعم من حادث الذات ومن حادث الفرد ولايخفى مافيه من التكلف فالحق ان مراد المصنف والنسفى وغيرهما من قولهم العالم حادث هو الاحتمال الثانى لابان تكون الموجبة الكلية خارجية بل بان تكون حقيقية قائلة بان مالو وجد فرده كان عالما من الاجناس الممكنة الفرد فهو على تقدير وجود فرده حادث الفرد فيشمل كل جنس ممكن مقدر الوجود وان لم نقل بوجوده المحقق كالمجردات من العقول والنفوس الفلكية والانسانية وكالهيولى ويشمل ايضا سائر العوالم الواردة فى الاثر كما يشمل الجنة والنار المخلوقتين الموجودتين الآن مع مافيهما من الانواع والاجناس ومراد الحكماء من قولهم العالم قديم ههنا بعض العالم قديم ويؤيده الاستدلال الآتى منهم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (**قوله** ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا الخ) يتبادر منه ان الحادث عندهم مشترك لفظى بين الحادث بالزمان والحادث بالذات والظاهر انه مشترك معنوى عندهم فان الحادث بمعنى المسبوق بالعدم فان كان تلك المسبوقية بالزمان فحادث زمانى اوبالذات فحادث بالذات وكذا القديم المنقسم عندهم الى القديم بالذات والى القديم بالزمان فانه بمعنى مالااول له فان لم يكن له اول ذاتى اى متقدم عليه بالذات فقديم بالذات اواول زمانى فقديم

الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء ولكنه مشكل جدا قلت وليس فيه اشكال اصلا لماسنبينه وهو صريح الحق ومحض الصواب ولولا ان مرادهم ذلك بل ماذكره المتفلسفة مما اوردناه فى الحاشية السابقة اغناهم

الضرورة عن تجشم اثباته بالدليل (قوله بمعنى ان كونه الخ) اى بعلة ان مسبوقية العالم بوجود الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير فهو تعليل لاتفسير كقول الفقهاء والمعانى الناقضة للوضوء والمعانى الموجبة للغسل اذ معناه ليس ذلك الاستلزام بل المسبوقية بالعدم وفيه اشارة الى ماذكره فى حواشى شرح التجريد حيث قال وسنح لى فى هذ المطلب وجه آخر وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له فى مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها وانت خبير بانه لا معنى لكون عدم المعلول فى مرتبة وجود العلة اصلا سواء اخذ على طريق نفى المقيد او النفى المقيد لان مرتبة الشىء عبارة عن نفسه المأخوذ من حيث هو ولو اريد منهم الجزئية او النفسية فلا محالة ان عدم المعلول ليس نفس وجود العلة ولا جزأ منه او ان عدم المعلول فى زمان وجود العلة فالامر ليس كذلك لمعية وجود العلة والمعلول وعدمها زمانا ضرورة استحالة تخلف المعلول عن المقتضى التام او التقدم بالعلية او بالطبع فلا يتصور ذلك ايضا اذ ليس بين عدم المعلول ووجوده علاقة العلية والمعلولية على انه مصادرة على المطلوب بالمعنى الذى ذهب اليه الشارح والتى بين وجود العلة التامة وعدم المعلول من المعية انما هى الصحابة الاتفاقية وهى لا تستلزم الملازمة بينهما قال الشيخ فى الاشارات الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حتى يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه مايعلا ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان (تما) مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملأ الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون للعلة لا بما ليس بعلة بل يكون مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن شيئين هذا واعلم ان كلا من وجود المعلول وعدمه بالقياس الى مرتبة وجود العلة من العوارض فى مرتبتها ولا يمكن ملاحظتهما بالقياس اليها الا على نحو من الارتباط الانضمامى فلا يتوهم من سلبهما ارتفاع النقيضين فان نقيض ربط الوجود سلبه ونقيض ربط العدم رفعه لا يقال هذا السانح ينقلب على الحكماء فى عدم المعلول فانه ليس فى مرتبة عدم العلة فيلزم تقدم الوجود على العدم بالذات بل تقدم الوجود على نفسه لانا نقول ان اريد العدم الطارى فلا ضير فيه وان اريد العدم الازلى فلا نسلم انه من العلة لجواز ان يقتضى ذاته عدمه فى الازل كالحادث مع وصف

بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات بالزمان (**قوله** بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل الخ) ليس المراد كون ذاته وماهيته مسبوقا بوجود الفاعل اذ الماهيات ليست بمجعولة كما يحكى عن رئيسهم ابن سينا انه سئل عنه مسئلة جعل الماهيات وكان يأكل المشمش من الثمار فقال ماجعل الله المشمش مشمشا بل جعله موجودا وايضا على هذا لا يتم استلزامه تقدم العدم على الوجود بل المراد كون وجوده مسبوقا بوجود الفاعل الموجد يستلزم ذلك اذ الممكن سواء كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء بحيث لا اولوية لشىء منهما كما ذهب اليه الجمهور او كان العدم اولى بذاته كما ذهب اليه البعض على ما فى الكتب الكلامية يتوقف وجوده على وجود الفاعل الموجد والا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح على الآخر بلا مرجح وهو قطعى البطلان عند الكل حتى الصبيان وان جاز ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح عند المتكلمين فوجود كل ممكن مسبوق بعدمه وتلك المسبوقية تقتضى تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا لان وجوده متوقف على التأثير المتوقف على عدم الممكن لاستحالة تحصيل الحاصل ولا يجرى مثله فى جانب الوجود بان يقال وجود الممكن متقدم بالذات على عدمه لان عدمه متوقف على التأثير المتوقف على الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل اذ لا تأثير فى حصول الاعدام وللاشارة اليه قالوا ان مسبوقيته بوجود الفاعل المؤثر يستلزم ذلك ولم يقولوا ان مسبوقيته بوجود العلة الموجبة له يستلزم ذلك لان المسبوقية بوجود العلة الموجبة مشتركة بين الوجود والعدم بخلاف المسبوقية بوجود الفاعل المؤثر فانها مختصة بالوجود وهذا هو مراد الحكماء والشيخ ابن سينا ولا يرد عليه شىء

الحدوث فتأمل (قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات) مازاد الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى على ان المعلول يكون مصداقا للعدم فى مرتبة ذاته بمعنى السالب البسيط دون الوجود قال الفارابى فى الفصوص المهية المعلولة لايمتنع فى ذاتها وجودها والا لم توجد ولايجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة ثم قال فى فص آخر "المهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات فالمهية المعلولة لهما ان لاتوجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهى محدثة لابالزمان وقال الشيخ فى الشفاء للمعلول فى نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس والذى يكون للشيء فى نفسه اقدم عن الذهن بالذات لابالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايس بعد ليس بعدية بالذات وعبارة الاشارات انت تعلم ان الشيء الذى يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود من غيره يستحق العدم لوانفرد ولايكون له وجود لوانفرد بل عن غيره فاذن لايكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتى وهكذا فى التعليقات والنجاة ويعنون به ان الممكن لزيادة وجوده على مهية يكون فى حد ذاته ومرتبة ماهيته وسنح تقومه مسلوب الوجود وسائر المحمولات العرضية عنها لان العقل اذا نظر الى الشيء ولاحظه بما هو هو نفى هذه الملاحظة وتلك المرتبة لايصدق عليه الا نفسه وذاتياته المقومة له فسلب الوجود عنه فى تلك المرتبة هو بعينه اثبات العدم المتناقض له على نهج سلب القيد لا السلب المقيد فهو ﴿ ٥١ ﴾ فى حد ذاته ليس بموجود وهذا السلب واجب بالنظر اليها كان الوجود المقابل له ممتنع بالنظر اليها وبالجملة ان الممكن فى حد ذاته ومرتبة مهية يصدق عليه سلب الوجود عنه سلبا بسيطا لان الوجود عارض والذات معروض فهذا السلب مقدم عليه واللازم بالنسبة اليه غير مخصوص بحال العدم بل الممكن الموجود متصف به دائما على مايدل عليه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ولاينافى امكان العدم والوجود بل يؤكده ومرادهم من تقدم العدم على الوجود بالذات هو هذا النحو دون التقدمات الخمسة المشهورة على ماصرح به المحقق الطوسى فى تقد التنزيل وقد عبر عنه الشيخ فى الهيات الشفاء بالتقدم بالذات بالمهية وغير واحد من المحققين بالتقدم بالمهية والفرق بينه وبين تقدم المحتاج اليه على المحتاج ان التقدم بالطبع هو بحسب الوجود والتقدم بالعلية بحسب الوجوب والتقدم بالمهية لابحسب الوجود ولابحسب الوجوب بل بحسب المهية واعتبار العقل وفى طرف الملاحظة والمتفلسفة ضل عنهم هذا النحو من التقدم

وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها فى حواشى الشرح الجديد للتجريد
ممـا اوردوا كما ستعرف وبهذا اندفع عن الشارح ههنا ان الظاهر من كلامه فى هذا المقام ان جميع الحكماء متفقون فى ذلك الاصطلاح وفى القول بان العدم اولى بذات الممكن وظاهر مانقلناه من الكتب الكلامية ان القائلين بالاولوية بعضهم لاجمهورهم وذلك لان القول بتقدم العدم على الوجود بناء على ماحققناه لايستلزم القول بالاولوية الذاتية بل الظاهر ان الكل اتفقوا على تقدم العدم على الوجود ولذا اتفقوا فى معنى الحدوث الذاتى ومع ذلك اختلفوا فى ان العدم اولى من الوجود اوهما متساويان فتأمل (قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات الخ) قال فى حواشى شرح التجريد نقلا عن الشيخ

(قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات) فصلناها فى حواشى التجريد قال فيها نقلاً عن الشيخ انه قال فى الٰهيات الشفا للمعلول فى نفسه ان يكون ليساوله عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذى يكون للشيء فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لابالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه الش المحقق بان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة ثم قال ان الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تمّ والا فلا

قالوا سبق عدم الشيء على وجوده بالذات زعما منهم ان ذلك يوجب ان يكون العدم علة تامة او ناقصة بالنسبة الى الوجود فيلزم اجتماع النقيضين وان لايتحقق العلة التامة البسيطة وان ينقلب الممكن ممتنعا الى غير ذلك مما هو ضروري الاستحالة فالبسوا وجوه الحق فى مواقعها وحرفوا الكلم عن مواضعها وليس بعجب منهم بل العجب من الشارح المحقق (قوله وبينا انه لايتم استدلالهم) والذى ذكر فيها من الاعتراض ٥٢ على ما اورده الشيخ هو ان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة وانه لايلزم من عدم صدق الوجود العدم وانه يلزم منه ان لايتحقق العلة التامة البسيطة وانت تعلم انه ليس المراد من كون المعلول فى نفسه ان يكون ليس ان العدم مقتضى ذاته حتى يتوجه ما اورده بل المعنى ان المعلول لكون وجوده من العوارض لايصدق عليه فى حد ذاته ومرتبة مهية انه موجود وسلب صدق الوجود فى هذه المرتبة هو بعينه صدق العدم المناقض له عليه سلبا بسيطا على طريق نفى القيد لانفى المقيد وان هذا العدم لصدقه على الممكن فى حد ذاته والوجود فى مرتبة متأخرة منه يكون صدق العدم متقدما بالذات والوجود متأخرا وليس تقدمه بحسب الوجود كما فى العلة الناقصة ولا بحسب الوجوب كما فى العلة التامة بان يصدق اولا وبالذات على العلة (مستلزما) وثانيا وبالعرض على المعلول بل تقدم هذا العدم على الوجود بحسب تقدم المهية على العوارض ويصدق عليه بالذات لابالواسطة والوجود بالواسطة لا بالذات فافهم فانه مع وضوحه قد غفل عنه كثيرون (قوله كيف والتقدم الذاتى) معارضة حاصلها انه لايجوز تقدم عدم الممكن على وجوده

وبينا انه لايتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتى تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتى كان جزأ من علته التامة قطعا فلايتحقق العلة التامة

انه قال فى الهيات الشفاء للمعلول فى نفسه ان يكون ليساوله عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذى يكون للشيء فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون لكل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة ثم قال الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم والا فلا اقول ليس مراد الشيخ ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلية امر خارج اصلا والا لكان العدم مقتضى ذاته من حيث هى هى فينقلب الممكن ممتنعا بل مراده انه عارض له من غير تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر تقتضى تقدم عدمه وكذا مراده من قوله وله عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت تقدم العدم الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقدما ذاتيا بدليل لايحوم حوله ريبة فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ هو القول باولوية العدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتأثير دون عدمه فاذا خلى وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب العدم والى المقارنة بعلة العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات وما اوردوا عليه من طرف الجمهور من ان عدم الممكن مشروط بانتفاء علة الوجود فلا يكون تلك الاولوية لذات الممكن بل لامر خارج فمدفوع بان المشروط هو لحوق الاولى لاالاولوية واشتراط الاولى بامر خارج لايقدح فى كون الاولوية ذاتية الا يرى ان الحركة نحو المركز اولى بطبع الثقيل مع اشتراط تلك الحركة بعدم القسر الى جهة اخرى بل نقول الاولوية الذاتية الغير الواصلة الى حد الوجوب يقتضى اشتراط الاولى بامر خارج والا لكان ذلك الاولى لذات الممكن من حيث هى هى فتصل الى حد الوجوب (قوله وبينا انه لايتم استدلالهم على تقدم العدم) وكيف يتم ذلك الاستدلال ويعارضه دليل آخر هو ما يذكره بعد بقوله والتقدم الذاتى بالمعنى الاعم الشامل للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه مطلقا سواء كان

البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم اردف ذلك بقوله (كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن) اى وجد بعد العدم

مستلزما للمحتاج كما فى التقدم بالعلية اولا كما فى التقدم بالطبع على المحتاج مطلقا ايضا فلوكان عدم الممكن سابقا ومتقدما على وجوده بهذا المعنى لكان جزأ من علته التامة المفسرة بما لايحتاج المعلول الى امر خارج عنه فيلزم ان لايوجد علة تامة بسيطة اصلا لاشتراط وجود كل ممكن بعدمه حينئذ وهو خلاف صرائحهم فانهم قسموا العلة التامة المفسرة بما سبق الى قسمين بسيطة لاتركب فيه اصلا كالواجب تعالى بالنسبة الى العقل الاول ومركبة مفسرة بجملة مايتوقف عليه وجود المعلول كالعلة المركبة من العلل الاربع الجامعة لجميع الشرائط والآلات وارتفاع الموانع هذا ولقائل ان يقول ان ارادانهم لم يدعوا تقدم العدم والا لما قالوا بوجود العلة البسيطة ففيه ان نفسه نقل عنهم هذا الادعاء وان اراد انهم وان ادعوا ذلك لكنه باطل فى اعتقادهم بشهادة صرائحهم فذلك ايضا فاسد والالما اصروا على اصطلاح الحدوث الذاتى وان اراد انه باطل فى الواقع فالواجب عليه ان يقول وهو باطل فى الواقع بدل قوله وهو خلاف صرائحهم اذ مخالفة الصرائح لاتوجب بطلان المخالف لجواز بطلان الصرائح ولامخلص ههنا الا بان يقال مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال مع قيام احتمال بطلانه لان ذلك الاستدلال يستلزم نقيض الصرائح ومقتضى التناقض ان يبطل احد المتناقضين لاعلى التعيين فليكن الباطل مايستلزمه الاستدلال معه والشارح ههنا مانع يكفيه هذا القدر لامستدل على بطلان مدعاهم فى الواقع ليتوجه ذلك والاوجه انه معارضة الزامية لهم ولذا اجاب عنه بطريق المنع فى حاشيته القديمة للتجريد حيث قال ويمكن الجواب بانهم ارادوا بالعلة مايحتاج اليه المعلول فى وجوده فنفس الاحتياج وماهو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة له خارجة عنها غير منظور اليها فى هذا النظر انتهى يعنى فليكن العدم ايضا من الامور الخارجة عن العلة وان لم يكن من الاعتبارات اللازمة للاحتياج والامكان والا لكان الممكن ممتنعا لان الاحتياج والامكان لازم لماهية كل ممكن فلوكان العدم لازما لاحدهما لكان لازما لماهيته لان لازم اللازم لازم ولايخفى مافيه من غاية البعد ولعله لهذا صدره بالامكان واما ماقيل لوكان ما فى جانب المعلول خارجا عن العلة لكان العلة المادية والصورية ايضا خارجتين فمدفوع بان المادية تفيد الامكان الاستعدادى والصورية تفيد الوقوع بالفعل وما اعتبر خارجا هو الامكان الذاتى ولوازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه آخر هو انه يجوز ان يكون القول بتقدم العدم لبعض الحكماء والصرائح لجمهورهم اوبالعكس (قوله اردف ذلك بقوله الى آخره) اى لدفع توهم ان المصنف ايضا اراد الحدوث الذاتى وكان على الشارح ان يقول اردف لذلك قوله اذ يقال اردفه الراكب اذا اركبه خلفه والمردف ههنا هذا القول لا الحادث السابق (قوله اى وجد بعد العدم الى آخره)

لايتحقق العلة التامة البسيطة وقد ثبت ان الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة الى العقل الاول على مااعترفوا به والجواب ان انحصار التقدم الذاتى فى النحوين المذكورين ممنوع وهم لايدعونه اصلا بل تقدم عدم الشئ على وجوده بنحو آخر من التقدم الذاتى على مانص عليه الشيخ وغيره من المحققين ثم انه لم يتعرض الى ماذكروه من لزوم الانقلاب لان هذا السائل لم يعتبر فيه كون الممكن فى نفسه معدوما ولا للتوارد ولا لاجتماع النقيضين لانه انما يلزم ذلك اذا لم يكن العدم معدا للوجود والخصم من وراء هذا التجويز لايقال لوكان العدم معدا للوجود يلزم حدوث العالم وهو خلاف مذهبهم لانا نقول الحدوث انما يلزم على تقدم العدم لا على كونه علة معدة او غيره واللازم منه لايخالف مذهبهم كما مر (قوله اى وجد بعد العدم) بعدية زمانية كما هو المتبادر الخ ولاشك ان تقدم العدم على الوجود بالزمان

(قوله وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم) فانهم صرحوا بان الواجب تعالى علة تامة

للعقل الاول وانه بسيط حقيقى لاتكثر فيه بوجه من الوجوه (قوله اى وجد بعد العدم) بعدية زمانية كما هو المتبادر اى

لايتصور في نفس الزمان وماهو متعال عنه والا يلزم ان يكون للزمان زمان وحديث انه وهمي غير متناه في جانب الماضي ساقط ولذلك عدل عنهـا في انموذج العلوم الى قوله اى كائن بعد ان لم يكن بعدية حقيقية لا بالذات فقط وهى التي لايجامع البعد معهـا القبل وسماهـا المتكلمون بعدية بالذات وبعضـهم بعدية بالدهر وبعضهم بعدية بالنفس وبعضهم بعدية واقعية وقال الحكماء ان الزمان موجـود بالضرورة اذ العامة تجزم بوجود امتـداد يتصف بالمضي والاستقبال ويلحقه التقـدم والتأخر بالذات ويجرى مجرى المشاهدات انقسـامه الى السـنين والشهور والايام والساعات وحققوا ان تينك القبلية والبعدية من العوارض الاولية للزمان تعرضان اولا وبالذات لاجزائه وثانيا بالعرض لما عداها وذلك لانقطـاع السؤال عند الانتهاء اليه فانه اذا سـئل عن تقدم زيد على عمرو مثلا واجيب بانه كان مع الحادثة الفلانية مثلا في خلافة المأمون وعمر ومع الحادثة الفلانية مثلا في خلافة المعتصم وتلك المتقدمة على هذه عاد السؤال واما اذا اجيب بانه كان امس مثلا وذلك اليوم انقطع السـؤال فهذا يعطى ان التقدم والتأخر من الاعراض الاولية للزمان واعـترض عليـه بان الانقطاع ليس الالاعتبـار التقدم في مفهوم امس والتأخر في مفهوم اليوم فالسؤال حينئذ سؤال عن تقدم المتقدم ولو سلم فلا يدل الا على انه لاواسطة في الاثبات كانقطاعه عند الانتهاء الى جالس السفينة فلايثبت المطلوب واجاب عنه الشـارح المحقق بان العقل اذا تخيل قطعه من الزمان يجزم بمجرد هذه الملاحظة بتقـدم بعض اجزائهـا على بعض ولا كذلك في غيره بالضرورة وبداهة الانّ لاتنـافي السؤال لطلب اللم فلو كان هناك واسطة في الثبوت لصح السؤال بلم وان كان بديهى الثبوت وهو ظاهر واذا ثبت هذا فلايتصور تعاقب وجود الزمان على عدمه ولا طريان ﴿٥٤﴾ العدم عليـه والا لكان الزمان موجودا حال عدمه لان عدمه لما لم يكن من اجزاء الزمان يكون عروض التقدم والتأخر له بواسطة فيلزم وجوده على فرض عدمه وانه محـال وقال المحقق الهروى ان اريد بالقبلية والبعـدية عدم اجتماع القبل والبعـد في الحصول الزماني فهو مختص بالحوادث الزمانية من حيث انها زمانية بل هما عين الاجزاء المفروضة للزمان اى مصداق حملهما عليها انفسها تعرضان للحركة اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض وان اريد بها عدم اجتماعهما في الحصول الواقعي فهما لاتعرضان الالعدم الحادث ووجوده بحسب الواقع اذ ليس بين الحوادث في ذلك الحصول تقدم ولاتأخر فالحق ان الزمان متناه في جانب المـاضى بالبراهين الدالة على التناهي انتهى كلامه وهو اوثق ماقيل في هذا المدعى وانا اقول لايتصور ان يكون العدم معروضا للتأخر والتقدم اذ العدم لاهوية له ولا حقيقة بل هو سلب محض ونفى صرف لاامر يسمى العدم اوالنفي حتى يمكن ان يكون معروضاً لامر او محاذيا لشيء ما وحكم الوهم بتقدم العدم او تأخره عن الزمان كحكمه بثبوت البعد فيما وراء المحدد للجهات ولاعبرة لحكمه هذا في المقـامين فالعدم من حيث هو عدم وفي حد ذاته لايتصور ان يكون حائلا بين الشيئين او معروضا للقبلية اوالبعدية ولايلزم من تناهي الزمان وجوده على فرض عـدمه وان اوجبه الانقطاع في البين

تفسـير بالاعم للاشـارة الى ان المقصود الاصـلى ههنا هو الحدوث الزماني واما وجوده بطريق القدرة والاختيار دون الايجـاب فسيجيء في قول المصنف قادر على جميع الممكنات وانما تعرض به المصنف للاشـارة الى ان حدوث العـالم يستلزم (اختيار)

من لفظ البعد عرفاً وهى التي لايجـامع البعد معها القبل لابعدية بالذات كما زعمه الفلاسفة فان هذا المعنى مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم في ذلك واحد من المتكلمين والحـادث بالمعنى المذكور يشمل عندهم الزمان والحركة التي هو مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة فان تقـدم عدم الزمان على وجوده يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض والحكماء لما ادعوا ان التقدم بهذا المعنى انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عدها ثانيا وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن زماناً كان تقدمه بواسطة الزمان فلو كان عدمه سابقاً على وجوده كان عدمه في زمان فكان الزمان موجودا حال عـدمه وانه محال فلذلك ذهبوا الى قـدمه وقدم الحركة التي هو مقدارهـا وقدم المتحرك بتلك الحركة.

بعدية زمانية كماهو المتبادر

اختيار الفاعل وينافى الايجاب كمالايخفى (قوله بعدية زمانية الى آخره) هي عبارة عن التأخر الزمانى وهو عند المتكلمين عبارة عن وقوع الشئ فى زمان متأخر فهو بهذا المعنى يقتضى زمانا مغايرا لذلك الشئ ظرفاله وكذا الكلام فى القبلية الزمانية بمعنى التقدم الزمانى ولما خرج عنهما التقدم والتأخر الواقعين بين اجزاء الزمان و بين عدم الزمان ووجوده لاستلزام الاول تسلسل الازمنة المتطابقة بعضها ظرف للبعض الآخر الغير المتناهية المجتمعة فى الوجود واستلزام الثانى وجود الزمان مع عدمه جعلوهما قسما سادسا لاقسام التقدم الخمسة المشهورة وسموه تقدما ذاتيا واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين عبارة عن التقدم والتأخر اللذين لايجامع مع شئ منهما المتقدم المتأخر كان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان كتقدم الامس على اليوم وتأخره عنه كالحادثين فيهما كتقدم الحادث الامس على الحادث اليوم وتأخره عنه زمانيين عندهم ولم يستلزم ماعندهم زمانا مغايرا للمتقدم والمتأخر ظرفا لهما ولما كان تقدم عدم الزمان على وجوده وعكسه وتأخره عنه تقدما وتأخرا لايجامع مع شئ منهما المتقدم المتأخر جعلوهما ايضا زمانيين ولذا حكموا بانه لو فرض عدم الزمان من جانب الازل اومن جانب الاستقبال لزم وجود الزمان مع عدمه ومنع المتكلمون لزومه بناء على ماقدمنا من مذهبهم جميع ذلك مفصل فى الكتب الكلامية فمن فسر البعدية ههنا بالبعدية التى لايجامع معها القبل البعد فقد ركب متن عمياء واشتبه بين مذهبى المتكلمين والحكماء كيف ولو حملت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند المصنف والشارح وذلك ظاهر البطلان نعم ههنا بحث قوى هو ان التقدم والتأخر الزمانيين متضايفان لايوجد احدهما فى الواقع بدون الآخر فلوكان تأخر وجود العالم الذى من جملته الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق ايضا زمانيا فيلزم وجود الزمان عند عدمه بل لابد ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الذاتية بالمعنى الذى احدثه المتكلمون والجواب بمنع التضايف وانما يكونان متضايفين اذا فسرا بكون احد الحادثين فى زمان متقدم على زمان الحادث الآخر وكون الحادث الآخر فى زمان متأخر عن زمان الحادث الاول ولايرتضيه المتكلمون هنا واما اذا فسر التأخر الزمانى مثلا بكون الحادث فى زمان متأخر بالذات عن عدم الزمان كماهو مرادهم ههنا فالمضايف للتأخر الزمانى ههنا هو التقدم الذاتى لعدم الزمان الذى من جملة العالم نعم مطلق التقدم والتأخر متضايفان لكنهما قد يتحققان فى ضمن الزمانيين وقد يتحققان فى ضمن الذاتيين وقد يتحققان فى ضمن المختلفين كماههنا فلااشكال (قوله كماهو المتبادر الى آخره) اشارة الى دفع سؤال يتوجه عليه بان التوهم المذكور لم يندفع بهذا الارداف لان الحكماء كما اصطلحوا على

(قوله مجرد اصطلاح الخ) ولا يذهب عليك ان المعنى الاول كما هو مجرد اصطلاح كذلك المعنى الثانى مجرد اصطلاح والذى يتقوم به معنى الحدوث هو كون الوجود طاريا لم يكن فى حد ذاته لا ان يكون هنــاك موضوع للعدم قبل الوجود يتصف به ثم يزول دفعة او تدريجــا ويعرض له الوجود فيتصف به فيكون وجوده مسبوقا بالعدم بالزمان ولولا ان مسبوقية وجود الممكن بالعدم على الاطلاق اتضح بالبرهان او التنبيه عليه لم يكن سبق العدم من ضرورات الحدوث اصلا والحدوث الذى نطقت به الشريعة وورد فى الكتاب والسنة هو جميع الممكنات مخلوقا لله تعالى صادرا عنه باختياره فالحدوث بما هو حدوث ان لا يكون وجوده فى حد ذاته ويعرض له من جهته ان موضوعه قد يكون واقعاً فى الزمان ان يكون معدوماً قبله والقدم المقابل له ان يكون الوجود فى حد ذاته غير صادر عن غيره ومن ههنا تسمعهم يقولون ان القديم والواجب مترادفان (قوله والمخالف فى هذا الحكم الخ) فيه خلط بين المعنيين ومغالطة فان الحدوث المعتبر فى عقد الدين الواجب اعتقاده للمسلمين هو حدوث العالم بجميع اجزائه بمعنى كونه مخلوقا لله صادرا عنه باختياره وهؤلاء لا يخالفوننا فى اثباته واما مازاد عليه فلا يتعلق بالدين نفيا واثباتاً سواء كان فى نفسه حقاً اوباطلا بل ايجــاب احد الطرفين من غير ورود الشرع به يكون وضعاً للشريعة وزيادة فى الدين وتحكما للعقل اعلم ان كون القول بقدم العالم كفراً ليس لان مجرد اطلاق اسم القديم على ماسوى الله تعالى كفر لان اطلاق القديم بالمعنى اللغوى على الممكن ليس بكفر وقد ورد فى التنزيل من قوله سبحانه ﴿ ٥٦ ﴾ كالعرجون القديم ونحوه ولا لكونه باطلا فى نفسه بالضرورة او بالبرهان فان الاعتقاد بان الجزء قد يكون اكبر من الكل ليس بكفر وان كان ضرورى البطــلان ولا بان فى الجسم اجزاء غير متناه بالفعــل وان ثبت خلافه بالبرهان ولا لكونه مما يقول به الكفرة او المبتدعة فان القول بان موسى كليم الله ورسوله ليس بكفر مع انه مما يقول به اليهود ولا بان عيسى روح الله وكلمته مع ان النصارى يقولون به وكذلك القول بان الله حى عالم قادر وانما كفر الطــائفتان بانكار نبوة محمد عليه السلام وتكذيبه بل الكفر انما هو تكذيب الرســول فيما اخبر به عن الله تعالى وعدم تصديقه فيه وما جاء نبى قط يخبر بحدوث العالم الا بمعنى انه مخلوق الله تعالى فان الايمان هو التصديق والاقرار بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم اجمالا ولكن بحيث لو جذبه جاذب الى تعقل التفــاصيل وجب اعطاؤها حكمه والكفر عدمه عن من شانه الايمان فالنظر فى التكفير يتعلق بامور فصلناها فى شرح العقائد بما لا مزيد عليه فعليك بالرجوع اليه فان قيل انما يلزم الكفر لكونه منافيا لتعظيم الله سبحانه وتنزيه الواجب بعمومات الادلة من حيث انه تشريك للممكن له تعــالى فى عدم المسبوقية بالعدم قلت كمال التعظيم وغاية التنزيه انما يحصل بالوقوف على حدود الشريعة والثبــات عليها باثبات ما اثبته ونفى ما نفاه والسـكوت عما عداه كما هو طريقة السلف واعلام العلم واما المتكلمون فهم ليسوا على هذه الطريقة وكون الممكن معدوما فى حد ذاته مسبوقا بالعدم بالذات هو الذى يوجب كونه معدن كل نقصــان ودائم الفناء لازم البطلان واما التشــارك فى عدم المسبوقية بالعدم فى الزمان او فى دعاء الدهر او نحوه فهو مثل التشارك فى التجرد ومطلق العلية والتسبب والتقدم والتأخر والبقاء وامثال ذلك ولو بنى الكلام على نفى التجرد ومطلقة العلية والتسبب عن غير الواجب على ما هو مذهب اهل الكلام فهو يتضائل عن التشــارك فى عروض الصفات وامكانها وزيادتها على الذات واعتبارية الوجود ونحوها مما يقول به اولئك الاعلام

فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف فى هذا الحكم هو الفلاسفة
الحدوث الذاتى كذلك اصطلحوا على البعدية الذاتية فدفعه بان كلمة بعــد وحدها متبادرة فى البعدية الزمانيــة لشيوع استعمالها فيها حتى صــارت كالحقيقة فيهــا بخلاف الحــادث او كلمة بعد المقارنة للفعلين الدالين على الزمان بل للقدرة المستلزمة للحدوث الزمانى متبادر فى البعدية الزمانية بخلاف الحــادث المجرد عما يدل على الزمان فلا يتجه ان الحادث المذكور فى كتب المتكلمين يتبادر منه الحدوث الزمانى ايضا فلا حاجة الى الارداف (قوله فان المعنى الاول مجرد اصطلاح الى آخره)

(قد)

(قوله فان ارسطاطاليس الخ) قال في الملل والنحل ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته و افلاطون ومن وافقه يحيلون وجود حوادث لااول لها (قوله الى قدم العقول) يريدون بها الملائكة الكروبيين في لسان الشرع وليس لها تعلق بالاجسام بطريق التدبير والتصرف وعددها في السلسلة الطولانية يجب ان لايكون اقل من العشرة بناء على تتبع الافلاك التي دلت عليها الارصاد واحتاجوا الى اثباتها في انتظام احوالها وذلك لانه لما ثبت وحدة الاول تعالى على اكمل الوجوه واتمها وتقدسه عن كدر التعدد على الاطلاق ومفارقته عن شوب التكثر كل الفرق لبراءته عن معنى ما بالقوة وتنزهه عن خلط الامكان بوجه ما وجب ان يكون فاعلية واجبة لذاته وعلة تامة للصادر الاول وان لايصدر عنه الا الواحد لان الشيء متى كانت فاعلية في درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر منفصل ولو صدر الكثير عن الواحد يلزم اجتماع النقيضين لان البديهة قاضية بان العلة مالم يكن لها اختصاص بالمعلول لايكون لها مع غيره بحيث يمتنع صدور غيره عنها وصدوره عن غيرها لايمكن صدوره عنها ومن المبين المكشوف ان الشيء الواحد من جهة واحدة لايكون مختصا بشيء وبغيره لان اختصاصه بكل واحد منهما يوجب عدم اختصاصه بالآخر والا لكان يقتضي ذلك لاغيره ويقتضي غيره لاذلك وهو مستحيل بالضرورة واذ ليس هناك تعدد ﴿٥٧﴾ جهته وتكثر حيثيته فالصادر الاول عن الاول تعالى امر واحد

فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول
قد يتوهم كونه دليل التبادر بان يحمل المعنى الاول على البعدية الذاتية المذكورة في ضمن التقدم الذاتي قبل ويتجه عليه ان التبادر المبنى على تجرد اصطلاح الحكماء عن اصطلاح المتكلمين مشترك بين البعدية الزمانية والحدوث الزماني فاما ان يندفع التوهم قبل الارداف اولا يندفع بعده والحق انه دليل لياقة الارداف للاحتراز عن الحدوث الذاتي اى انما اعرض عن الحدوث الذاتي لانه ليس من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح

من جميع الجهات ثم المحدد المحيط بجميع الاجسام ليس يجوز ان يتأخر وجوده عن جسم ما لانه هو الذي يقدر مكانه ويرسم زمانه على مايشهد به الفطرة السليمة وماتحته من الافلاك الكلية اما حاو واما محوى فاذن لايجوز ان يكون بين الحاوى والمحوى علية ومعلولية اولو كان الحاوى علة لايكون للمحوى وجوب وجود معه في مرتبة وجوده لان ماللمعلول من الوجوب والوجود مستفاد من العلة فيلزم امكان الخلاء وكذلك الحال لوكان امر العلية بالعكس ولايجوز ان يكون نفس فلك علة لنفس فلك آخر ولا لجرمه لتوقف فعلها على الجسم وهو ظاهر فثبت استمرار وجود الجواهر القدسية المرتبة في استفادة الوجود مع نزول الاجرام السماوية وان ينتهي السلسلة الى جوهر قدسي لايلزم منه جرم سماوي ويكون مبدأ العالم الكون والفساد بضرب معاونة من الاجسام السماوية في غير الحادثة في مادة عالم العناصر فالصادر الاول جاز ان يقتضي بنسبته الى الاول ومشاهدة جلاله جوهراً قدسياً هو العقل الثاني لانه نسبة واحدة بسيطة وبالنظر الى امكانه ونقص ذاته بالنسبة الى كبرياء البارى تعالى ان يقتضي نفسا فلكيا وجرماً سماوياً وتلك النسبة لما كانت متكثرة جاز ان يصدر باعتبارها الفلك المركب ونفسه الناطقة وهكذا الى العاشر المدبر لعالم العناصر لان الجواهر القدسية لو انقطعت قبل الافلاك بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة قال الشيخ في الشفاء نحن لانمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة عن المعلولات الاولى

(قوله والنفوس الفلكية) وهى فى لسان الشرع الملائكة المدبرات امرا وذلك لان دوام استدارة حركات الافلاك يستدعى ان تكون صادرة عن نفس مجردة دائمة الوجود لاستحالة الحركة الطبيعية والقسرية عليها (قوله والاجسام الفلكية) من قبيل نسبة الفرد الى الطبيعة وفى عدم توصيف العقول والنفوس والافلاك بالعدد اشارة الى انهم لا يدعون انحصارها فى العشرة لانهم لا يجزمون ان اول المعقول

علة اول الافلاك ولا انهــا منقطعة معها ولا انها يجب تواليها ولا ان الافلاك الكلية منحصرة فى التسع البتة وانما الجزم فى كونها مستمرة مع الافلاك وعدم كونها اقل عددا منها بل الشيخ واتباعه اثبتوا لكل واحد من الافــلاك الكليــة والجزئية والكواكب نفساً محركة اياه عــلى الوضع لشمول الحكم بوجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وعموم الدليل وحيث وصفوها به ارادوا ما قام الدليل على اثباته (قوله واشكالها واضوائها) سوى الجزئى من الحركات والاوضاع والعرضى من الاضواء وذلك لكونها مصونة عن التغير وقبول الخرق والالتيام (قوله بموادها) جمع مواد الافلاك مستقيم على ظاهره لانهم يثبتون لكل فلك مادة على حدة واما مادة العنصريات فهى واحدة بالذات وكثيرة بالعرض وهى من حيث الكثرة ليست بقديمة ولعله اراد الكثرة الاعتبارية وذلك لانها ثبت ان الجسم ليس مشتملا على الكثرة بالفعل فهو متصل بما هو عند الحس قابل للانقسام بمعنى فرض شئ غير شئ لا الى نهاية فلو لم يكن فيه شئ غير الاتصــال الجوهرى كان التقسيم اعداما بالمرة وانتفاء بالكلية واحداثا لغيره فهناك امر يرد عليه الاتصال والانفصال وهو الهيولى ولا بد ان تكون قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لان كل حادث لا بد له من مادة ومدة ولها وحدة شخصية مبهمة مستندة الى ماهيتها وتعدد شخصى بالعرض مستندة الى اعراض تلحقهــا لا لاســتعدادات (تجرد)

والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها

الحكماء خاصة اوانما اعرض عنه ولم يقل حادث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح مجرد منهم واما دليل التبادر فهو ما قدمنا وفيه ان المصنف انما اعرض عنه لان ما اجمع عليه الامة هو الحــدوث الزمانى ولا مدخل لتجرد اصطلاح الحكماء ولا لعدم تجرده كيف والحدوث الذاتى بمعنى المسبوقيــة بالغير لا بالعدم من مصلحات المتكلمين كما صرح به شارح المقــاصد ومع ذلك لم يتعرض له المصنف اذ لا نزاع لاحــد فى كون الممكن مسبوقا بالغير (قوله والنفوس الفلكية) اى النفوس المتعلقة بالفلك سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة فيها عنــد القائل بان لا ساكن فى الفلكيات وانما قيد النفس بالفلكية لان قدم النفوس الانسانية مختلف فيه بين الحكماء كما سيجئ (قوله والاجســام الفلكية) اى المنسوبة الى مفهوم الفلك اما بان يكون فردا منه اوجزأ من فرده كالمتممات او مغرقا فى فرده كالكواكب ثم ان البــاء فى قوله بموادهــا بمعنى مع والمعنى ذهبوا الى قدم اشخاص العقول العشرة واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع اشخاص موادها واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية واشخاص اشكالهــا الكرية واشخاص اضواء الكواكب منها ممــا كان له ضوء ذاتى فلا يرد حدوث ضوء القمر فى كل شهر مرة (قوله والعنصريات الخ) اى والى قدم الاجسام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بان يكون فرداله او مؤلفا من افراده وترك الاطلاق فى قوله بموادها مع ذكره فى قوله ومطلق صورها الجسمية يفيد ان مواد العناصر قديمة عندهم باشخاصها لان تشخصها بصورة ما ولا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بالفصل وزوال الصورة الحالة فيها لكن جميع المواد يقتضى تعدد اشخــاص المواد العنصرية وليس كذلك بل الهيولى العنصرى المالئ لجوف فلك القمر شخص واحد اختلفت استعدادات اجزائه بحسب قربها من الفلك وبعدهــا الا ان يكون الجمعية للتعدد الظــاهرى فى طبقات العناصر وسائر الاجسام ثم ان للصورة الجسمية طبيعة نوعيــة عندهم مشتركة بين الفلكيات والعنصريات فمطلق الصورة الجسمية العنصرية صنف لهــا وانما حكموا بقدم هذا الصنف لان الحكم بقدم الهيولى العنصرية يستلزم الحكم بقدم ذلك الصنف لامتناع

متعاقبة وهذا التعدد سبب لتعدد الاشخاص الحالة فيها (قوله ومطلق صورها الجسمية) الصورة الجسمية طبيعة واحدة اتصالية بها يصير الجسم ممتازا عن غيره وجسما بالفعل متكثرا على الاشخاص فهى مقولة على كثيرين متحدين بالحقيقة قديمة بالنوع لاستحالة انفكاك الهيولى عنها لانها شريكة لفاعلها متقدمة عليها من حيث هى والهيولى هى السبب القابل لتشخصها وتحصلها ومتقدمة عليها من حيث تشخصها وتحصلها فى الخارج ولكن الصورة الجسمية العنصرية ليست قديمة بالشخص على ما اشار اليه بقوله لا اشخاصها لان الصورة الواحدة تنعدم بالفك وتحدث صورتان وباتصال المنفصلين تنعدم الصورتان ويحدث صورة واحدة (قوله وصورها النوعية) وبعد ما ثبت تركب الجسم من المادة والصورة الجسمية وجب ان لا يخلو عن صورة اخرى يختلف الاجسام بها انواعا لانه يمتنع خلوه عن احد امور ثلاثة مختلفة غير واجبة لذاتها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وقبولها بعسر وهو اللازم لليابسة منها والامتناع عن القبول وهو اللازم للفلكيات ولا يمكن ان يقتضيها الجسمية المتشابهة ولا الهيولى لامتناع كون القابل فاعلا ويجب ان تكون مقارنة لهما متعلقة بالهيولى داخلة فى قوام الجسم لاستواء نسبة المفارق الى جميع الاجسام واقتضائها ما يتعلق بها الامور الانفعالية وعدم تحصل الجسم من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور (قوله قيل بجنسها) لان فى كل عنصر يتحقق شخص من الصور الجسمية ونوع من الصورة النوعية فاذا جاز زوال العناصر وتبدل بعضها ببعض جاز زوال الصورة النوعية وفيه نظر اذ لا يلزم من جواز تبدل كل واحدة منها الى الاخرى انتفاؤها بالكلية قوله والظاهر من كلامهم وذلك لقدم علتها المقتضية لوجودها وقد صرحوا ببقاء العناصر على حالها فى امزجة المواليد القديمة بالنوع وهى الحيوانات والنباتات والمعادن (قوله ونقل عن افلاطون الخ) قال فى الملل والنحل حكى عنه قوم ممن شاهده وتلمذ له مثل ارسطاطاليس وطيماويس وماوفرسطوس انه قال ان للعالم مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلية كان فى الازل ولم يكن فى الوجود رسم ولا ظلل ابدع العقل الاول وبتوسط النفس الكلية انبعثت عن العقل انبعاث الصورة فى المرآة وبتوسطهما العنصر (قوله فقيل ان مراده الحدوث الذاتى) قال فى الملل والنحل نقلا عن فور فوريوس ان الذى يحكى عن افلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح وان افلاطون ليس يرى ان للعالم ابتداء زمانيا لكن ابتداء

ومطلق صورها الجسمية لا اشخاصها وصورها النوعية وقيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتى وقد رأيت انا كتابا بخط واحد

تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية عندهم ولا يمكن تحقق الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية لكن لا يجب ان يكون تلك الصورة النوعية من نوع معين دائما لجواز ان يكون المتحققة معها فى بعض الاوقات صورة نوعية نارية مثلا وفى البعض الآخر صورة نوعية هوائية وهكذا من غير لزوم محذور ولذا جوزوا حدوث نوع النار بانقلاب الهواء المجاور للفلك نارا بسبب الحرارة العارضة له من حركته تشبيها لحركة الفلك ولذا قال واما صورها النوعية فقيل بجنسها الى آخره فالوجوب فى قوله فان صور خصوصيات انواعها لا يجب الى آخره بمعنى الوجوب العقلى اى لا يحكم العقل بوجوب قدمها لما عرفت من الجواز العقلى لحدوثها لا الوجوب بحسب نفس الامر حتى يتجه عليه انه لا دليل على شئ من وجوب قدمها وعدم وجوبها فى نفس الامر وفى بعض النسخ وصورها النوعية معطوفة على صورها الجسمية اى والى قدم مطلق صورها النوعية بمعنى ان كل نوع من انواع الصور النوعية العنصرية قديم لا جنسها كما ذهب اليه القائل الآتى وعلى النسختين فالضمير فى قوله لا اشخاصها راجع الى صورها الجسمية ولم يتعرض لعوارض العنصريات واشكال العناصر الكرية لانها حادثة متبدلة بحركات الافلاك واوضاعها (قوله فقيل ان مراده الحدوث الى آخره)

من جهة العلة لم يكن وجدان العالم من ذاته لكن بسبب وجوده من الخالق (قوله قبل هذا التاريخ) اى قبل تصنيف هذا الشرح وكان اتمامه سنة خمس وتسعمائة فيكون نسخ ذلك الكتاب في عصر الغزالي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني وقال بعض الفضلاء صاحب ذلك الكتاب مجهول لا يعتد بما فيه ولا يعتمد على نقله والمعقول ماذكره الشهرستاني في كتبه (قوله كلهم اتفقوا الخ) مخالف لما ذكره في الملل والنحل ولما في نهاية الاقدام حيث قال مذهب اهل الحق من الملل كلها ان العالم محدث له اول احدثه البارى تعالى وابدعه بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن معه شيء ووافقهم على ذلك جماعة من اساطين الحكماء وقدماء الفلاسفة مثل ثالس وانكساغورس وانكسمايس من اهل ملطية ومثل فيثاغورس وانباذقلس وسقراط وافلاطون من اهل اثنية ويونان وجماعة من الاوائل والشعراء والنساك ولهم تفصيل مذهب في كيفية الابداع واختلاف رأى في المبادى الاول شرحناها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل (قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي الخ) قد يقال هذا انما يتم بضم ان التردد في اصول الحكمة لا يليق بحال الحكيم ولاسيما افلاطون فلا يمكن تصحيح الاستثناء بكونه مترددا قلت وعبارته في انموذج العلوم لم ينقل احد من الفلاسفة بحدوث العالم الا رجل واحد (قوله مخالف لما اشتهر عنه الخ) مانقل عنه لم يتوفر فيه شروط صحة النقل والحق انه لا يقول بالبعد المجرد فضلا عن قدمه ويشبه ان يكون مراده من نفى القدم نفى حوادث لا اول لها ومن نفى الحدوث نفى مسبوقية الوجود بالعدم في الزمان فيكون رأيه مخالفا لرأى المشائيين في ربط الحادث بالقديم بواسطة

حوادث غير متناهية ولرأى المتكلمين في اثبات الحدوث الزماني بجملة اجزاء العالم هذا (قوله واستدل الفلاسفة الخ) وانا اقول تقرير استدلالهم هذا على وجه ينتج مطلوبهم ويفيد مقصودهم في هذا المدعى على التفصيل المذكور في الشرح هو ان الحادث اليومي المتجدد الوجود مثلا لامكانه ليس وجوده الا من اقتضاء علته له وتحقق جميع ما لابد له منه فهو اما ان يكون حاصلا في الازل اولا وعلى الاول يلزم قدم الحادث لامتناع تخلف المعلول عن المقتضى التام وهو خلاف المفروض وعلى الثاني وجود الحادث فيما لا يزال اما ان يكون من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وهو محال لامتناع وجود الشيء بدون وجوبه وتمام علته واما ان يكون موقوفا على وجود امر آخر ومشروطا بحدوثه فننقل الكلام ونجره الى سبب حدوثه وهلم جرا لا الى حد ونهاية فيلزم ترتب حوادث غير متناهية وهو المطلوب وليس مطلوبهم من هذا الدليل اثبات قدم ممكن ما بتعيين الشق الاول وابطال الباقي كما توهمه الشارح بل مقصودهم ربط الحادث بالقديم بواسطة حوادث غير متناهية متعاقبة الوجود ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت ثم لما تم الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة وحفظها بتعاقب الجزئيات المتجددة المتمادية لا الى نهاية وجب ان يكون هذا التجدد منتهيا الى ما يجب فيه التجدد والتعاقب لذاته بمعنى انه من الاعراض الاولية له وهو الحركة واياه عنى بهمنيار حيث يقول في كتاب التحصيل ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت وتلحق لا محالة في هذه الحوادث امران الاول التعاقب المستوعب لتمام المسافة الموجب لاستحالة اجتماع القبل والبعد والثاني اختصاص كل منهما بما يخصه من كم وكيف واعتبار نسبته فلابد من زمان دائم وجرم حامل له ومحرك قيم به حتى يتصور التجدد والتعاقب واستعدادات متفاوتة بها يحصل الترتب والتناوب ومحل يقوم به اشخاص الصور قديعتوره جزئيات الاستعدادات ولا يجوز

من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر

وفائدة هذا الحكم الرد على عبدة الكواكب بانها ليست بواجبة بالذات او التنبيه على تقدم عدم العالم من الممكنات على وجودها بالذات (قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الخ) اذ القائلون بالقدم الزماني قائلون بالحدوث الذاتي ايضا فلو كان افلاطون ايضا قائلا (بالحدوث)

حدوثه والالزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض فى كل منها اجزاء جزئية الاولى حركة النفس الفلكية فى الارادات والثانية حركة الجرم فى الاوضاع على التشابك فى العلية والمعلولية بحسب اجزائهما المفروضة والثالثة حركة المادة العنصرية فى الاستعدادات فيكون الارادة الجزئية علة للوضع الجزئى وهو لارادة اخرى جزئية وحركة استعدادية جزئية وهكذا فالطبيعة الكلية من السلسلة الاولى تكون علة لوجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر فى البقاء والطبيعة الكلية كما انها سبب لبقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها واما جزئيات الحركة الواحدة فكل سابق من اجزائه سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه اللاحق وبالجملة ان الارادة لكون الجسم ﴿٦١﴾ فى حد ما من المسافة يوجد ثم توجد وصول الجسم اليه ومع وصوله الى الحد الذى يريده ينصرم تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول سببا لوجود الارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر بعدها فيستمر الارادة والحركة وهذا معنى قولهم ان الحركة من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها المتجددة تكون مبدأ لصدور الحوادث فسبحان الذى ربط الامور الثابتة بالامور الثابتة والامور المتجددة بالامور المتجددة ووجود الاولى وجود الهى قبل الكثرة غير مرهون بالزمان والاستعداد ووجود الثانية وجود طبيعى بعدهما على التغاور للمواد (قوله جميع مالابد منه) اعم من العلة التامة لان الامكان والاحتياج والتأثير والوجوب غير معتبرة فى جانب العلة لان الامكان والاحتياج موضوعان اولا ثم يطلب العلة وربما يقال لو كان الامكان علة يلزم تقدم الاحتياج على نفسه بمرتبتين ولو كان الاحتياج علة يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة واما التأثير فهو راجع الى نفس العلة والوجوب الى نفس المعلول فتدبر (قوله فى وجود ممكن ما) اى ممكن كان وقيل اى مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثاً حتى يمكن الترديد فى حصول جميع مالابد منه وعدم حصوله مع امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة مطلقا على التقرير الذى ساقه الشارح قلت الظاهر من اعتراض الشارح على الوجه الاول بلزوم خلاف المفروض ومن قوله فى الوجه الثانى اذ من جملة تعلق الارادة بوجوده فى الازل ان

من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لايخلو من ان يكون جميع مالابد منه فى وجود ممكن ما

بالحدوث الذاتى لم يصح استثناؤه منهم وانت تعلم ان هذا انما يتم اذا لم يتعدد افلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع المخالفة الآتية الا ان يقال على هذا لايصح المنقول عن ارسطاطاليس من ان الحكماء كلهم اتفقوا على القدم الارجلا واحدا فليتأمل (قوله بقدم النفوس الانسانية الخ) على طريق التناسخ فى الابدان والبعد المجرد الذى هو امكنة الاجسام عنده مشغولة بها لامتناع الخلاء وفى القولين يلزمه القول بالماديات ايضا ومن غفل عنه قال ماقال (قوله واستدل الفلاسفة على مذهبهم الخ) الظاهر على مذهبهم المعهود الذى سبق تفصيله بان يحمل اضافة المذهب على العهد الخارجى لكن الدليل الآتى لايقوم عليه كما ستعرف ومع ذلك اورده الشارح ههنا واجاب عنه بوجوه لانه اقوى ادلتهم مع ان قدم شخص واحد مما سوى الله تعالى وصفاته ينافى مذهب اهل السنة فلابد من هدمه وان لم يدل على مدعاهم المفصل ولك ان يحمل المذهب ههنا على نقيض مدعى اهل السنة من ان بعض اجناس العالم ليس بحادث بل قديم ودليلهم على تقدير تمامه يدل عليه لايقال ليس مدعاهم نقيض مدعى اهل السنة على هذا التقدير لان مدعاهم قدم شخص مابناء على ان التنوين فى قولهم جميع مالابد منه فى وجود ممكن ما للوحدة الشخصية المتبادرة المطابقة لادعائهم قدم الاشخاص ولذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بان هذا الدليل انما يستلزم قدم جنس ما لاقدم شخص ما لانا نقول قد اسلفنا ان قدم شخص يستلزم قدم الجنس الصادق عليه لتحققه فى ضمنه (قوله بانه لايخلو الخ) اى لايخلو الواقع من ان يكون جميع الخ والواقع الكثير الدور

حاصلا فى الازل اولا فانكان الاول لزم وجود ذلك الممكن فى الازل

كالمذكور قبل اوالضمير راجع الى مصدر الفعل اى لايقع الخلو من ان يكون جميع مالابد منه كماقالوا فى قوله وقدحيل بين العير والنزوان اى وقع الحيلولة بينهما ثم الظاهر بحسب اللفظ ان يقرر هذا الدليل على هيئة قياس مركب من الاقترانى والاستثنائى اما الاقترانى فمؤلف من صغرى منفصلة ذات اجزاء ثلثة بعددها كبريات متصلات لينتج منفصلة حقيقية ذات اجزاء ثلثة ينتج استثناء نقيض الجزئين الاخيرين عين الجزء الاول بان يقال ممكن ما اما ان يكون جميع مالابد فى وجوده حاصلا فى الازل اولايكون حاصلا فيه وح يكون بالضرورة حادثا بلا حدوث امر آخر اوبحدوث امر آخر وكلما كان الاول يلزم ان يكون قديما وكلما كان الثانى يلزم وجود الممكن بلاعلة وكلما كان الثالث يلزم التسلسل ينتج ان ممكنا اما ان يكون قديما واما ان يكون وجوده بلا علة واما ان يستلزم وجوده التسلسل ولما استحال الاخيران تعين الاول المطلوب والظاهر بحسب المعنى ان يقرر على هيئة قياس استثنائى بان يقال لوكان كل شخص من اشخاص العالم حادثا فاما ان يكون جميع مالابد فى وجود شخص ما منها حاصلا فى الازل اولا يكون حاصلا ويكون حدوثه بلا حدوث شئ آخر اومع حدوثه والكل باطل اما الاول فلانه يستلزم قدم الحادث واما الثانى فلانه يستلزم وجود الممكن بلاعلة واما الثالث فلانه يستلزم التسلسل وعلى التقديرين يتجه عليه انه على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص ما لا على التفصيل السابق من مذهبهم وماتوهمه بعضهم من ان ممكنا ما شامل على سبيل البدل لكل واحد مما ادعوا قدمه ويثبت به قدم كل منها فتوهم فاسد اذ يجوز ان يكون القديم من الممكنات منحصرا فى مادة قابلة لاستعدادات متعاقبة كالمادة العنصرية مع فلك متحرك بحركته يفيد استعدادات تلك المادة لصور متعاقبة كالفلك الثامن مثلا فحينئذ لايثبت قدم ماسوى تلك المادة وذلك الفلك بهذا الدليل اذ يجوز ان يكون باقى الافلاك مع نفوسها حادثة كحدوث الانسان مع نفوسها وكذا العقول اذلا دليل قاطعا على تجردها ولا على ان الصادر الاول لايكون جسما اوجسمانيا ولو سلم ان ليس الاعداد بمجرد الحركة بل باتصالات الكواكب فانما يلزم قدم المادة مع فلكين بان يكون اتصال بعض الثوابت فى الفلك الثامن مع زحل فى السابع معدا لوجود الفلك السادس مع كوكبه الذى هوالمشترى ثم اتصال المشترى مع زحل اومع البعض الآخر من الثوابت معدا للفلك الخامس مع كوكبه الذى هوالمريخ وهكذا الى فلك القمر وكذا الكلام فى العقول (قوله حاصلا فى الازل) لم يقل قديما مع كونه اخصر لان القديم مختص بالموجود الخارجى والازلى اعم منه ومن الامور الاعتبارية ولذا يقال الاعدام ازلية ولايقال قديمة وجميع مالابد منه مشتمل على الامور

الترديد كان فى جميع مالا بدله منه فى وجوده الازلى والا فلا يلزم خلاف المفروض قطعاً ولم يصح ان يقال انه لم يتحقق جميع مالابد منه فى مطلق الوجود ولا يتصور ان يكون الترديد فى الوجود المطلق لاستحالة ازلية الحادث فحاصل الاستدلال ان جميع مالابد منه لوجود ممكن ما لابد ان يكون متحققاً فى الازل فيتحقق الممكن فى الازل لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة والا فيلزم احد الامرين وهو وجود الممكن بدون تمام علته اوالتسلسل على ماقرره الشارح وقد عرفت ان الصحيح انه فى وجود الحادث

لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثانى فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه لوجعل الامر الحادث الذى هو علة لحدوثه معدا لوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شرط استحالته عندهم الاجتماع فى الوجود فحينئذ لايلزم الازلية جنس هذا المعد

الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة والعلم الى غير ذلك (قوله لامتناع تخلف المعلول الخ) اذلو تخلف عنها فامابان لايوجد ابدا فلا تكون العلة علة لعدم التأثير اويوجد فى وقت آخر اما بانضمام شئ الى العلة فلاتكون علة تامة وهو خلاف مفروض اوبدون الانضمام فيلزم الترجيح بلا مرجح فى اختصاص التأثير بوقت دون وقت والكل باطل ضرورة (قوله حتى يلزم التسلسل) الظاهر ان كلمة حتى بمعنى الى اى ننقل الكلام الى جنس الامر الآخر الحادث الى ان يلزم التسلسل ويمكن ان تكون بمعنى كى اى ليلزم التسلسل وان تكون ابتدائية سببية دالة على سببية النقل للزوم التسلسل وعلى الاخيرين صيغة المضارع فى ننقل للتجدد الاستمرارى اى ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى ليلزم اوبسببه يلزم ذلك وعلى التقادير فالمراد ظهور لزومه (قوله وانت خبير الخ) جواب الزامى لهم باختيار شق ثالث ومنع اللزوم تارة واستحالة اللازم تارة اخرى بان يقال نختار انه حادث بسبب حدوث امر آخر فان اردتم بلزوم التسلسل حينئذ لزومه فى الامور المجتمعة فى الوجود فذلك ممنوع لجواز ان يكون كل امر حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لايجتمعان فى الوجود وان اردتم لزومه مطلقا ولو فى الامور المتعاقبة فى الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع كيف والتسلسل فى الامور المتعاقبة كالدورات الغير المتناهية جائز عندكم وليس بجواب تحقيقى لان مطلق التسلسل محال عندنا ولذا لم يعده من الاجوبة الآتية التحقيقية * واعلم ان ما اعتبر وجوده اوعدمه فى العلة التامة ثلثة اقسام قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والآلات وقسم يجب عدمه كالموانع وقسم يجب وجوده وعدمه الطارى كالعلة المعدة (قوله فحينئذ لايلزم الازلية جنس الخ) اى لايلزم مدعاهم الذى هو قدم الاشخاص والانواع والاجناس المعينة بل لايلزم قدم شخص واحد ولا قدم نوع واحد لان تلك المعدات لايجب ان تكون من نوع واحد لجواز ان يكون كل نوع منها حادثا ايضا وانما يلزم قدمها جنسا الذى هو الجوهر لان كل ممكن اما جوهر اوعرض ولايجوز ان تكون تلك المعدات مجرد العوارض لاستحالة وجود العرض بدون المحل الجوهر وفيه انه انما يتم اذا كان الجوهر جنسا عاليا لما تحته وهو محل تردد ولذا اختلفوا فيه وايضا يجوز ان يكون لعوارض تلك المعدات مدخل فى الاعداد فالاولى ان يقول لايلزم الازلية

(قوله لم يلزم التسلسل المستحيل) ولايخفى عليك انهم لايدعون انه لولم يكن ممكن ما فقد يما يلزم التسلسل بل المراد ان الحادث لوكان جميع مالابد منه لوجوده حاصلا فى الازل لزم قدم الحادث والافان كان وجوده من غير حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته بل مع تمام علة العدم وان كان بسبب حدوث امر آخر فننقل الكلام الى جميع مالابد له منه فى وجوده والشقان الاولان باطلان فتعين الثالث وهو

(قوله فح لايلزم الازلية جنس هذا المعد ونحوه) من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات كالنوع وخاصته والعرض العام مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص العالم قديما على مامر تفصيله

ونحوه ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لاتنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة

جنس هذا المعد او اجناسه ثم ان هذا القول من الشارح جواب سؤال مقدر من طرف الحكماء بان يقال هذا المنع غير مضر لنا لان فيه اعترافا بقدم العالم فدفعه بان اللازم حينئذ قدم جنس العالم لامدعاكم من قدم الشخص فلا يتم تقريب دليلكم وانت خبير بانه اذا حمل مدعى الحكماء ههنا على نقيض مدعى اهل السنة يندفع عنهم ما اورده الشارح الا ان يقال انما اوردوا هذا الاستدلال لبيان مدعاهم السابق لامعارضة اهل السنة كيف وهم الاقدمون على اهل السنة ولذا اوردعليهم (قوله ونحوه) اى مثله فان حملت المماثلة على الاصطلاحية التى هى المشاركة فى النوع فهذا المعد اشارة الى الشخص كما هو المتبادر من الهدية وان حملت على اللغوية التى هى مطلق المشاركة فى شىء ولو فى الجنس اوفى العرض العام فيجوز ان يكون اشارة الى نوع المعد كما فى قوله تعالى * ولاتقربا هذه الشجرة * كما لايخفى ولك ان تحمل المماثلة على اللغوية وتعطفه على الجنس فيندفع ماقدمنا من الاولى وعليه يحمل مافى بعض النسخ من عطفه بكلمة او الفاصلة (قوله ودعوى ان المعدات الخ) الظاهر انه اثبات للتقريب الذى منعه الشارح بوجهين الاول ان تسلسل المعدات يستلزم قدم شخص الجسم المتحرك بل الموجود المتحرك لان سلسلة المعدات لاتنتظم الا بحركة سرمدية * الثانى انه يستلزم قدم شخص مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتعاقبة بسبب تلك الحركة لان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وقد حمله بعضهم على هذا الظاهر والحق انه ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المستحيل لان الشق الثالث الذى اختاره الشارح مبنى على ان لاشىء من الممكنات بماتم علته التامة فى الازل وذلك يستلزم ان يكون كل ممكن موجود حادثا وحاصل سند الشارح جواز ان يكون كل ممكن موجود حادثا منتظما فى سلسلة المعدات فأبطله المجيب من طرفهم بانه لو صح ذلك السند لزم ان يكون بعض الممكن الموجود وهو الجسم المتحرك والمادة قديما فيلزم التناقض بين كون كل ممكن موجود حادثا وبين كون بعضه قديما وهو باطل واما حمله على اثبات التقريب فبنا فيه مبنى الشق الثالث وايضا هذا الحمل مبنى على عدم الحكم ببطلان التسلسل اللازم واصل الاستدلال مبنى على الحكم ببطلانه (قوله لاتنتظم الا بحركة سرمدية) اى بحركة لااول لها ولا آخر لها متجددة بتجددها تعدد المادة القابلة لتلك المعدات سواء كانت تلك المادة مادة الجسم المتحرك كما فى سلسلة الدورات التى بعضها معد للبعض الآخر فان مادة الفلك لاتقبل الدورة اللاحقة الابعد وجود الدورة السابقة وعدمها اومادة اخرى كما فى سلسلة الصور المتواردة على الهيولى العنصرية باعدادها تلك الدورات لتلك الصور فان تلك الصور ايضا معدات بعضها لبعض بحيث لايقبل المادة العنصرية اللاحقة منها الابعد وجود

المطلوب (قوله ونحوه) من الطبائع المشتركة بين تلك المعدات كالنوع والخاصة والعرض العام وانت تعلم ان مقصودهم فى هذا النظر بالذات ليس الا اثبات الطبيعة المستمرة وحفظها بتعاقب الجزئيات المتجددة لا الى نهاية فتكون ذات جهتين فمن جهة الاستمرار تستند الى القديم ومن جهة التجدد يكون مبدأ لصدور الحوادث عنه ثم انه لم يعتبر هذا الرد من اجوبة الاستدلال لانه لايفيد التفصى عن القدم بالكلية بخلاف سائر الاجوبة على تقدير تمامها (قوله ودعوى ان المعدات) هذه الدعوى قد اقيم عليها البرهان بان التقدم

وبالجملة المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما اوغيره فهو دعوى

السابقة وعدمها فعلى هذا لاتكون سلسلة المعدات الاعراضا اوصورا كما هو مذهبهم ثم الحركة لكونها عرضا لاتقوم بنفسها بل لابد من جسم تقوم هي به ولذا قال فيلزم قدم الجسم المتحرك اى بالشخص اذلو كان بالنوع لاحتاج حدوث افراده الى حركة جسم متحرك آخر وهكذا فاما ان يوجد هناك شخص جسم قديم متحرك اولا يحصل شئ من تلك السلاسل فى الخارج لانتفاء الاعداد (قوله وبالجملة) اى ماسبق كلام بتفصيل بعض جزئيات القديم اللازم والكلام بالاجمال الشامل للكل انه يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة الناظمة لسلسلة المعدات سواء كان ذلك المتحرك جسما اوجوهرامجردا وهذا توسيع للدائرة لئلا يبقى للخصم مجال المنع اذلو اقتصر على لزوم قدم الجسم المتحرك توجه عليهم المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان تكون الحركة الناظمة لسلسلة المعدات حركة كيفية لمجرد بان يتوارد عليه صور علمية وقد اثبتوا تلك الحركة الكيفية للنفس الناطقة المجردة فى ان الفكر مجموع الحركتين او الحركة الثانية فدفعه بانه على هذا يلزم قدم ذلك المجرد المتحرك فى الكيف لايقال لايتحقق الحركة فى مقولة من المقولات الاربع التى تقع فيها الحركة الا اذا تبدل افراد تلك المقولة فى كل آن يفرض كتبدل افراد الحرارة فى كل آن يفرض عند اشتداد حرارة الماء بالنار وهو وقت حركته فى الكيف ولما لم يتبدل الصور العلمية كذلك كان اطلاق الحركة على تبدلها على سبيل التشبيه فى مطلق التبدل لاعلى سبيل الحقيقة كما اشار اليه الشريف فى بعض كتبه وايضا اطلاق الكيفية على الصور العلمية على سبيل التشبيه عند المحققين فلا يقع الحركة الكيفية حقيقة فى مجرد اصلا لانا نقول انتفاء حركة النفس فى الصور العلمية لايوجب انتفاء حركة مجرد آخر ولوسلم فانتفاء حركته فى الصور العلمية لايوجب انتفاء حركته فى الكيف مطلقا ولوسلم فلا يجب على المانع التزام ان الناظم للسلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان يكون الناظم حالة شبيهة بالحركة بناء على ان ماجوزه الشارح من سلسلة المعدات لايجب تبدلها فى كل آن يفرض ايضا كما لم يجب فى سلسلة معدات الصور عندهم وعلى هذا يكون مراده من الحركة ههنا اعم من الحركة حقيقة اومجازا ويدل عليه انه قصد بهذا الكلام رد ماذكره المص فى المواقف حيث قال قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهى الى ماهو شرط لحدوث العالم * واعلم انه كما ان فى هذا الكلام توسيعا للدائرة كذلك فيما قبله لان الحركة الناظمة للمعدات هى الحركة الوضعية للافلاك عندهم وقد اطلقها وجعلها شاملة لها ولغيرها كأنه قال لاتنتظم الا بحركة سرمدية سواء كانت حركة وضعية او كيفية كما جوزوها فى حركة كرة الارض فى النور والظلمة او اينية مستديرة كما جوزها بعض المتأخرين لكرة الارض ايضا او اينية مستقيمة كما جوزها من قال كرة الارض هاوية ابدا اوكانت حركة كمية لكن الاخيرين باطلان عندهم بالادلة الدالة على تناهى الابعاد (قوله فهو دعوى

والتأخر من العوارض الاولية للزمان وهو مقدار الحركة الاولى لانه لتفاوته كم ولامتناع تألفه من الآنات متصل ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة وهى الحركة ولامتناع انقطاعه مقدار للمستديرة منها ولتقدر الجميع به مقدار لاسراعها وهو حركة الفلك الاعظم فيلزم قدمها وقدم حاملها والقوة المحركة لها (قوله جسما اوغيره) جرم الفلك ونفسه الناطقة وهيولى العناصر فى الوضع والارادة والاستعداد

(قوله فهو دعوى

من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لابد ان يهيء مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه

من غير برهان) وما ذكروا لبيانها من ان الممكنات على قسمين قسم يكفي في وجوده امكانه الذاتي وهو الممكن القديم وقسم لايكفيه ذلك بل يحتاج الى امكان آخر سابق على وجوده متفاوت بالقرب والبعد وهو المسمى عندهم بالامكان الاستعدادي وحامل ذلك الامكان لايكون نفس ذلك الممكن والا لكان موجودا قبل وجوده ولا امر منفصل عنه بالكلية والا لكان كل منفصل حاملا لاستعداد كل منفصل عنه دفعا للترجيح فاذا هو مادته التي تكون جزأ منه بعد وجوده ثم ان تخصيص كل حادث من المعدات المتعاقبة بوقته يحتاج الى مخصص وهو تمام استعداد مادته لصورته عند حدوثه وعدم تمامه قبله ولابد لتلك الاستعدادات المتعاقبة لمادته من ناظم لها منتظم الاجزاء في نفسها لئلا يحتاج الى ناظم آخر وما هو الا الحركة السرمدية التي هي من حيث ذاتها مستمرة دائمة ومن حيث اجزائها متجددة بتجددها تصير مبدأ الحوادث في عالمنا هذا انتهى مآلا فليس ببرهان مفيد لليقين لانا لانسلم ان غير الحركة السرمدية لايكون علة معدة لجواز ان يكون نفس كل حادث علة معدة للحادث الذي بعده كيف وهم حكموا بكون صدور المعلول الاول من المعلولات القديمة عندهم شرطا لصدور المعلول الثاني مع تباينهما وعدم اشتراكهما في مادة واحدة فاذا جاز اشتراط وجود المعلول المتأخر بوجود المعلول المتقدم في القدماء المتباينة المنفصلة فلم لايجوز اشتراط وجود المعلول المتأخر بمجموع وجود المتقدم وعدمه في الحوادث المتباينة المنفصلة مجردات كانت او ماديات او مختلفات لابد لنفي ذلك من برهان فان قالوا انما كان وجود بعض المعلولات شرطا لوجود الآخر لان لذات احدهما مع ذات الآخر نوع خصوصية وكمال مناسبة تقتضي الاشتراط ولاتوجد تلك المناسبة لذات شيء منهما مع غيرها فنقول فليكن سلسلة المعدات التي جوزها الشارح كذلك لايقال وايضا يرد عليهم ان احتياج الحادث في وجوده الى تمام الاستعداد وفي اختصاصه بوقت معين اومكان معين اونحوهما الى مخصص واحتياج ذلك الاستعداد وتمامه الى معد متجدد متسق النظام كلها مبني على اصلهم الفاسد الذي هو كون الواجب بالذات موجبا في افعاله بحيث لايصح له ايجاد شيء الا باستجماع الشروط وتمام الاستعداد وليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد الاشياء بلا شرط واستعداد ويخصصها باوقاتها وامكنتها وسائر ما اراد بلا مخصص من المخصصات فلا حاجة الى الاعداد والاستعداد ولا الى الحركات والمواد لانا نقول نعم لكن كلام الشارح ههنا بارخاء العنان والمماشاة فانه في مقام الالزام والاسكات

(قوله وكذا دعوى كون المعدات) الكلام ههنا كما سبق اذ يجوز ان يكون المعدات مهيئة لانفس الحوادث باشتراط وجود اللاحق بمجموع وجود السابق وعدمه الايرى ان الاشراقية مع انكارهم الهيولى قائلون بالاعداد والاستعداد بقي ههنا كلام

وقد سبق مايتعلق به (قوله المعدات لابدان تهيء الخ) كل حادث لابد له من مدة يقع فيها ومادة يتهيأ بها لاستحالة استناد المتجدد

من غير برهان) اذ لم يقم عليها برهان فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع بانه لم لايجوز ان يكون تعاقب تلك المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان وتكون هي باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها بذواتها واسطة في حدوث الحادث نظير ما قالوا في الحركة على مايظهر عن قريب وبما قررنا ظهر انه لايتوجه ماقيل انه لابد لتقدم المعدات بعضها على بعض من زمان لان المعدات لها تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا تقدما زمانيا انتهى وذلك لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لابسبب الزمان كما في تقدم عدم الزمان على وجوده

الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع مالابد منه فى وجود ممكن ما حاصل فى الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن فى الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لايزال وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع مالابد منه فى وجوده فى الازل فكونه غير ممكن

هو ان بعضهم اورد على الشارح بان تلك المعدات لابد لتقدم بعضها على بعض من زمان هو مقدار الحركة عندهم فلو صح ماذكره من سلسلة المعدات لزم قدم الزمان والحركة والجسم المتحرك والجواب كما ان هاتين الدعويين من غير برهان كذلك دعوى كون الزمان مقدار الحركة من غير برهان ولو سلم فلم لايجوز ان تكون تلك المعدات متحركة فى احدى المقولات ويكون الزمان مقدار تلك الحركة من غير لزوم انقطاع اصلا بان تكون نهاية وجوده معد سابق وحركته بداية وجود معد لاحق وحركته فحينئذ لايلزم الا ازلية جنس الزمان لاشخصه ومن جوز قدم جنس المعد لايتحاشى عن تجويز قدم جنس الزمان اذ الغرض ههنا منع لزوم قدم شخص ما واما الجواب الذى ذكره بعضهم ههنا من انه يجوز ان يكون التقدم والتأخر بين تلك المعدات ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لازمانيا فتوهم فاسد اذ لا قائل من الحكماء والمتكلمين بكون التقدم والتأخر بين الحوادث المتعاقبة ذاتيا لازمانيا بل الكل متفقون فى كونهما زمانيين اما الحكماء فلان كل تقدم لايجامع معه المتقدم المتأخر فهو زمانى عندهم وكذا كل تأخر كذلك سواء كان بين الحوادث او بين اجزاء الزمان او بين عدم الزمان ووجوده واما المتكلمون فلانهم بعد ما اتفقوا مع الحكماء فى كون التقدم والتأخر بين الحوادث زمانيين انما خالفوهم فيما كان بين اجزاء الزمان و بين عدم الزمان ووجوده وجعلوهما قسما آخر مسمى عندهم بالذاتيين وكيف يقول المتكلمون بكون التقدم والتأخر بين تلك المعدات المتعاقبة ذاتيين لازمانيين والزمان عندهم اما متجدد معلوم يقدر به المتجدد المجهول كما ذهب اليه الاشاعرة واما امتداد منتزع من ذلك المتجدد المعلوم كما هو مذهب غيرهم وهو ماسيجىء من الشارح ولاشك فى تحقق ذلك التجدد والامتداد فى سلسلة المعدات (قوله الاول باختيار الشق الاول الى آخره) هذا الجواب مبنى على ان ازلية الامكان لايستلزم امكان الازلية يعنى ان الامكان المفسر بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود والعدم لازم لماهية كل ممكن ثابت لها ازلا وابدا لكن ثبوته لها كذلك لايستلزم امكان ان يكون ذلك الممكن موجودا فى الازل قديما لجواز ان يكون ماهية كل ممكن آبية عن القدم دون الحدوث ويكون الامكان الثابت له ازلا وابدا بالقياس الى الوجود الحادث وعدم ذلك الوجود لابالقياس الى الوجود فى الازل وعدم ذلك الوجود ولا بالقياس الى مطلق الوجود والعدم فعلى هذا قوله لجواز ان يكون وجود الممكن فى الازل محالا بمعنى ممتنعا بالذات لاممتنعا بالغير بواسطة تعلق الارادة بخلافه كما يقوله المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله الحكماء (قوله وانت تعلم الى آخره) رد للجواب المذكور اما بابطال السند

الى القار بما هو قار (قوله الاول باختيار الشق الاول الخ) قال المحقق الهروى بناء هذا الجواب على ان ازلية الامكان لاتستلزم امكان الازلية ولعل ذلك اقرب الاقوال الى التحقيق فى ربط الحادث بالقديم لاستحالة التسلسل مطلقا وكون الواجب موردا للامور المتجددة ولاستواء نسبة الارادة الى كلا الطرفين واقول انما يتم هذا الجواب اذا كان القدم عبارة عن حالة بسيطة على ماهو الحق وجعل الترديد فى جميع مالابد منه لوجود الحادث فيكون جوابا باختيار الشق الثانى ايضا كالثانى غير ان الفرق بينهما يكون باعتبار اخذ كون الارادة متممة للعلة وعدم اخذه ثم يبقى الكلام فى استناد المتجدد الى القار بما هو كذلك

(قوله خلاف المفروض) نعم لو جعل الترديد في وجود ممكن ما في الازل وكان مقصودهم تعيين الشق الاول من الترديد بابطال الباقي على ماهو صريح تقرير الشارح يكون المفروض تحقق جميع مالابدله منه في وجوده الازلي فكونه غير ممكن وجوده الازلي خلاف المفروض واما اذا جعل الترديد بالنسبة الى وجود الحادث اللايزالي فالمفروض انما يكون تحقق جميع مالابدله منه في هذا الوجود فكون وجوده غير ممكن في الازل لايستلزم خلاف المفروض بناء على ان ازلية الامكان لاتستلزم امكان الازلية ﴿ ٦٨ ﴾ وذهب السيد الشريف قدس سره الى الاستلزام لان امكانه اذا كان مستمراً في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لابدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته ورده الشارح وغيره من المحققين بانه ان اراد بقوله لم يكن هو في ذاته ان ذاته لايمنع في شيء من اجزاء الازل عن قبول اصل الوجود والاتصاف به في الجملة بان يكون قوله في شيء متعلقا لعدم المنع فهو بعينه ازلية الامكان وان اراد به ان ذاته لايمنع عن قبول الوجود والاتصاف به في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية وهل النزاع الا فيه فكان مصادرة على المطلوب وبالجملة ان الوجوب ضرورة جميع انحاء الوجود والامتناع ضرورة جميع انحاء العدم والامكان رفع هاتين الكلمتين على ان يجرى في استلزام بقاء الامكان امكان البقاء مع ان من الموجودات ماهو آني الوجود ومنها ماهو تدريجي الحصول وللسيد قدس سره ان يجيب عن الاخير بان الممكن ذات ماهو آني الوجود وتدريجي الحصول من حيث هو والموجود منه هو من حيث انه متصف بالآنية والتدريجية

﴿ او ﴾

في الازل خلاف المفروض

المذكور باستلزامه اجتماع النقيضين على تقدير الفرض المذكور اوباثبات اللزوم الممنوع بانه بعد فرض تحقق الجميع في الازل لامساغ لذلك الاحتمال فيلزم القدم لامحالة لايقال ان اراد ان امكان وجوده الازلي مما لابد منه في وجوده اللايزالي فهو ظاهر الفساد وان اراد ان امكان وجوده اللايزالي مما لابد منه في وجوده اللايزالي فسلم لكن المجيب لم يجوز انتفاء هذا الامكان بل انما جوز انتفاء امكان وجوده الازلي والجميع الذي فرض تحققه في الازل لايشمل ماجوز انتفاؤه فالحكم بلزوم خلاف المفروض خلاف الواقع لانا نقول انما اورد الشارح المحقق هذا الايراد لانه حمل الوجود المأخوذ في دليلهم على الوجود الازلي بمعنى لايخلو من ان يكون جميع مالابد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل اولا يكون كما يدل عليه جوابه الآتي باختيار الشق الثاني وانما حمله عليه اذلو حمل على الوجود اللايزالي بطل قولهم بلزوم الازلية في الشق الاول بداهة ضرورة ان ازلية الممكن انما يلزم اذا كانت العلة التامة المتحققة في الازل علة وجوده الازلي لاعلة وجوده اللايزالي وكذا اذا حمل على مطلق الوجود الشامل للوجود الازلي وللوجود اللايزالي لايصح الحكم بذلك اللزوم لجواز ان يكون العلة التامة المتحققة في الازل علة وجوده اللايزالي من فرديه لاعلة الفرد الآخر الذي هو الوجود الازلي وما قيل الحق ان يحمل الوجود في دليلهم على الوجود اللايزالي اذ على تقدير حمله على الوجود الازلي لم يصح قولهم وان كان الثاني فاذا حدث ممكن بلا حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته اذ لا يلزم من عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلي عدم تحقق العلة التامة للوجود اللايزالي ولذا حمله المجيب عليه ولا يرد ما اورده الشارح ففيه ان عدم صحة ما في الشق الاول على تقدير حمله على الوجود اللايزالي اظهر مع ان ما ذكره في وجه عدم الصحة هو عين ماذكره الشارح في الجواب باختيار الشق الثاني والحق ان هذا المجيب حمل الوجود في دليلهم على مطلق الوجود كما هو الظاهر حيث لم يقيدوه بقيد الازلي او اللايزالي ومعنى الترديد حينئذ اما ان يكون العلة التامة لمطلق وجوده سواء لوجوده الازلي

لان الامكان مما لابد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع مالابد منه في وجوده * الثاني باختيار الشق الثاني من الترديد وهو انه لم يكن جميع مالابد منه في وجوده متحققا في الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في الازل

او اللايزالي حاصلة في الازل اولا تكون العلة التامة لشئ من الوجودين حاصلة فيه بان يتعلق الارادة وقت حدوثه لا في الازل كما هو مذهب بعض المتكلمين فاجاب بانا نختار ان العلة التامة لمطلق وجوده حاصلة في الازل ولا يلزم ازليته وانما يلزم ذلك لو امكن وجوده الازلي وكانت العلة المتحققة علة ذلك الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده الازلي محالا والعلة التامة المتحققة علة الوجود اللايزالي فلا وجه لايراد الشارح عليه وبهذا ظهر فساد ماقيل ان الشارح حمل الوجود في دليلهم على مطلق الوجود او على الوجود الازلي اذ لو حمل على المطلق لم يكن لايراده على هذا المجيب وجه وكذا ماقيل اما ان يحمل الوجود على الازلي او اللايزالي لا على المطلق لانه متحقق في ضمن احدهما لان تحققه في ضمن احدهما لا يمنع ارادة المطلق والا لم يصح ارادة المطلق في شئ من المواضع اذ كل مطلق متحقق في ضمن افراده كما لا يخفى (قوله لان الامكان مما لابد منه في وجوده) اى الازلي اورد عليه انه مناف لما سبق منه من تحقق العلة التامة البسيطة واجيب بان كون الامكان مما لابد منه في الوجود لا يستلزم كونه معتبرا في العلة التامة لان العلة التامة عندهم مايحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وماهو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات خارجة عنها وان كانت مما لابد منها بشهادة قولهم المعلول ماامكن فاحتاج الى العلة فاوجبه العلة فوجب فوجد لايقال جعلوا الكل من جملة العلة التامة في دليلهم المذكور حيث قالوا في دليل الشق الاول لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة لانا نقول حصول جميع مالابد منه في الازل يستلزم حصول جميع الامور المعتبرة في العلة التامة بدون العكس ونحن نقول اذا انتفى الامكان انتفى تعلق الارادة بالضرورة فلا تحقق العلة التامة قطعا فكون الامكان من جملة العلة التامة مما لاشبهة فيه فالحق ان ماقسم الى البسيطة والمركبة هو العلة الفاعلية التامة بناء على انهم ادرجوا الشروط والآلات في العلة الفاعلية ولما كان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول علة فاعلية بسيطة بحيث لايحتاج الى شرط وآلة آخر اصلا لا بالنسبة الى باقي المعلولات ولا سائر العلل الفاعلية المحتاجة الى الشروط والآلات قسموا العلة التامة بمعنى العلة الفاعلية التامة الى بسيطة ومركبة (قوله الثاني باختيار الشق الثاني) اى باختيار الشق الاول من شقي الشق الثاني ومنع محذوره بان يقال نختار انه لم يكن العلة التامة لوجوده الازلي حاصلة في الازل بناء على ان من جملة تلك العلة التامة تعلق الارادة في الازل بوجوده الازلي ولم تتعلق به في الازل ولا نسلم انه على هذا اذا حدث بلا حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته وانما يلزم ذلك لو لم تتعلق الارادة

(قوله لان الامكان مما لابد منه في وجوده) لايقال بناء على التجويز المذكور يكون الامكان الذى لابد منه في وجوده هو امكان وجوده فيما لايزال لا امكان وجوده فيه وفي غيره فلا يلزم من كونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لانا نقول ان خلاف المفروض متحقق لان المراد بالمفروض تحقق جميع مالابد منه في اصل وجوده من غير تقييد لذلك الوجود بكونه لايزال فيكون الامكان الذى من جملة مالابد منه هو امكان وجوده مطلقا ايضا كما لايخفى فان قلت كون الامكان من جملة مالابد منه في وجود الممكن مناف لما سبق من تحقق العلة التامة البسيطة قلنا لامنافاة بينهما لان كون الامكان من جملة مالابد منه في وجود الممكن لايستلزم كونه علة معتبرة في العلة التامة اذ العلة عند القائلين بجواز كون العلة التامة بسيطة هي مايحتاج اليه الممكن في وجوده فيكون الامكان لكونه سببا للاحتياج خارجا عن تعريف العلة وكذا الاحتياج والتأثير والوجوب السابق على ماتقرر عندهم من ان المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فاوجبه العلة فوجب فوجد والعلة التامة الغير البسيطة هي المتركبة من العلل لا مما لابد منه مطلقا فتدبر

ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلى بوجوده اما ان يكون متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده فى الازل لامتناع التخلف وعلى الثانى يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا

فى الازل بوجوده اللايزالى ايضا هو ممنوع الجواز ان تتعلق بوجوده اللايزالى بدون تعلقها بوجوده الازلى فقوله اذ من جملته تعلق الى آخره مع قوله ولم تتعلق الى آخره مفيد لصحة اختيار الشق الثانى ومجرد قوله بل بوجوده الى آخره سند هذا المنع الذى هو اصل الجواب ههنا والاكتفاء بذكر السند عن اصل المنع شائع فى مباحثهم لاسيما ان اختيار بعض الشقوق ودفع محذوره عادة شائعة ايضا فبهذه القرينة الواضحة حذف اصل المنع ففى كلامه ايجاز واف بالمقصود وان غفل عنه القاصرون فمنهم من اعترض عليه بان الواجب بعد اختيار الشق الثانى ان يتعرض بدفع محذوره اما بمنع اللزوم او بمنع استحالة اللازم ومنهم من حمل كلام الشارح ههنا دفعا لذلك الاعتراض على المعارضة فى دعوى الحكماء بطلان الشق الثانى بان يقال هذا الشق ثابت فى الواقع اذ لو كان جميع مالابد منه فى وجوده الازلى حاصلا فى الازل لكان تعلق الارادة بوجوده الازلى حاصلا فيه اذ من جملته ذلك التعلق لكنه لم يحصل فيه والا لم يتخالف عنه الوجود الازلى بل الحاصل فيه انما هو تعلق الارادة بوجوده اللايزالى ولا يخفى ان هذه المعارضة ظاهرة الفساد لظهور اشتمالها على المصادرة لان تخلف الوجود الازلى اول البحث وكعب الشارح عال عن امثالها خصوصا انه سيصرح بان الاجوبة التى ذكرها ههنا مما يتعلق بقلوب الاذكياء (قوله من الاوقات الآتية الى آخره) الآتية بالنسبة الى الازل لكن بمعنى المتأخرة عن الازل ذاتا لا زمانا لما قدمنا ان تقدم عدم الزمان على وجوده وتأخره عنه ذاتيان عند المتكلمين وان تأخر الحوادث فى تلك الاوقات عن الازل زمانيا مع كون تقدم الازل عليها ايضا ذاتيا عندهم (قوله ولا يرد عليه الى آخره) حاصل الايراد ابطال سند المنع المذكور بان يقال لا يجوز ان يتعلق الارادة فى الازل بوجوده اللايزالى لانه لو تعلقت فى الازل فاما ان يكون متمما لعلته التامة اولا فعلى الاول يلزم قدم ذلك الحادث وهو اجتماع النقيضين وعلى الثانى يلزم احتياج الممكن فى وجوده الحادث الى امر آخر وهو خلاف ما فرضتم من تحقق علته التامة فى الازل لئلا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته فعلى ذلك الفرض يلزم احتياجه وعدم احتياجه الى امر آخر وهو ايضا اجتماع النقيضين ولو قطعنا النظر عن لزوم خلاف ما فرضتم فننقل الكلام اليه والى امثاله فيلزم التسلسل فى نفسه قطعا وبهذا البيان اندفع الاوهام فى لزوم خلاف المفروض وفى صحة الشق الاول فى الايراد بعد ما اشتمل السند على الوجود المقيد بقيد اللايزالى واقول حاصل المنع الذى ابطل سنده هو انه يجوز ان تحقق العلة التامة فى الازل والمعلول فيما لايزال فمن يجوزه فى مقابلة اصل استدلالهم يجوزه فى مقابلة الاستدلال على بطلان سنده فالاستدلال المذكور من قبيل الاستدلال بعين المقدمة

(قوله ولم يتعلق الارادة الخ) حاصله ان الفاعل هو الله تعالى مختار فى جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلابد له فى ذلك من ارادة مخصوصة فح يختار الشق الثانى ونقول ان جميع مالابد منه فى وجوده مطلقا او فى وجوده فى الازل لم يكن متحققا فى الازل بل التحقق فيه انما هو جميع مالابد منه فى وجوده المخصوص وهو الوجود فيما لايزال لان نسبة الفاعل وان كان على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصوصة التى لابد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل وهذا بالحقيقة اختيار للاحتمال الاول من احتمالى الشق الثانى وهو ان حدوثه من غير حدوث امر آخر ومنع لزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتأمل وبما قررنا ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع مالابد منه فى الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث لشئ من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظاهر

التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده فى وقت معين فلا يوجد الافيه*

الممنوعة فالمناسب ان يقول فى الشق الاول وعلى الاول يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ثم يدفع ذلك بجوابه الآتى كما نفصله (قوله لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة) اى تأثيرا موافقا لتعلق الارادة فى الحدوث والقدم وسائر اوصاف الموجود المتأثر كما هو الظاهر من كلامه فيما بعد اوموافقا فى وصف معين كالحدوث والطول والقصر وغير ذلك وهذا فى الحقيقة جواب باختيار شق تارة وباختيار شق آخر اخرى كما سيصرح به بان يقال ان اراد المورد بقوله اما ان يكون متمما لعلة وجوده ان يكون متمما لعلة وجوده الازلى فنختار انه ليس بمتمم لها ونختار ايضا ان الممكن يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق ولا نسلم انه خلاف المفروض فان ذلك التعلق غير مندرج فى المفروض بل المندرج فيه هو التعلق الازلى بوجوده الحادث ولا نسلم ايضا لزوم التسلسل فان التعلق الازلى المندرج كاف فى وجوده الحادث وان اراد ان يكون متمما لعلة وجوده الحادث فنختار انه متمم لها ولا نسلم لزوم ازلية ذلك الحادث كيف والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة ولما تعلقت الارادة ههنا بوجوده الحادث فلا تؤثر القدرة فيه الا بوصف الحدوث وانت تعلم ان لزوم الازلية فى كلام المورد مدلل بلزوم التخلف الممتنع ومنع المدلل راجع الى دليله فهذا الجواب منه اما مبنى على تجويز تخلف المعلول عن علته التامة بناء على ان التأثير الحادث وقت حدوث المعلول كامكانه واحتياجه وسائر الاعتبارات اللازمة خارجة عنده عن العلة التامة المنقسمة الى البسيطة والمركبة واما مبنى على تجويز ان تكون العلة التامة قسمين قسم يمتنع تأخر المعلول عنه زمانا وقسم يجب تأخره عنه زمانا كما ههنا بناء على ان العلة التامة ههنا لما اشتملت على تعلق الارادة بوجوده الحادث فلو وجد المعلول فى الازل لزم تخلف المراد عن الارادة وهو فى حقه تعالى محال مستلزم للعجز المنافى لشأن الالوهية فمثل هذه العلة التامة تقتضى كون معلولها متأخرا عنها زمانا بل انما يلزم تخلف معلولها عنها اذا وجد معلولها فى الازل معها ويرد على الاول ان نفس التأثير سواء كان داخلا فى العلة التامة او خارجا عنها لايجوز ان يتأخر عنها زمانا لانه لو تأخر عنها فاذا حدث فاما ان يحدث بسبب حدوث امر آخر خارج عن العلة التامة فلا تكون العلة التامة علة تامة او بلا حدوث امر فيلزم الترجيح بلا مرجح يخصصه بوقت حدوثه ولذا اتفق جميع الحكماء والمتكلمين على امتناع انفكاك التأثير عن العلة التامة فهو اما من جملة العلة التامة اولازمها المتأخر كالمعلول وايضا تأثير القدرة عند الاشاعرة ومنهم المصنف انما هو بانضمام تعلق الارادة اليها حيث نفوا صفة التكوين بخلاف الاصحاب الماتريدية وحينئذ لايجوز تأخر التأثير عندهم عن تعلق الارادة ويرد على الثانى انه اما ان يحصل التأثير فى الازل فيلزم القدم قطعا بناء

(قوله وهو خلاف المفروض) لايقال بل هو عين المفروض وعلى تقدير عدم تحقق جميع مالابد منه لوجوده يجب توقف المعلول على امر آخر سواه لانا نقول كلام الشارح صريح فى ان الوجود الازلى للممكن لم يتحقق جميع مالابد له منه فى الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده فى الازل وانما تعلق الارادة فى الازل لوجوده فيما لايزال فيكون تعلق الارادة متمماً لعلته فلو احتياج الى امر آخر سواه فلزوم خلاف الفرض

ظاهر (قوله لعلة وجوده فيما لايزال) واورد عليه بانه حينئذ يلزم تحقق الوجود اللايزالى فى الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة واجيب بان المعلول لايتخلف عن العلة التامة اذا كان ممكنا والوجود اللايزالى فى الازل مما لايمكن فرضه فضلا عن كونه ممكنا لان الوجود فى الازل هو الوجود غير مسبوق بالعدم فى الزمان والوجود اللايزالى هو الوجود المسبوق فان قيل لابد لتخصيص تعلق الارادة بوجود الممكن فيما لايزال دون الازل من مرجح لاستواء التعليقين نظرا الى الذات والارادة فالترجيح بلا مرجح فى احد الوجودين يستلزمه الترجيح بلا مرجح فى احد التعليقين قلت الوجود فى الازل عبارة عن الوجود بلا اولية والكون على حالة بسيطة فهو لايتصور بدون وجوب الوجود بالذات وادلة التوحيد تنفيه عن غير البارى سبحانه فامتناع الوجود الازلى مقتضى ذات الممكن ولا يمكن تعلق الارادة بالوجود اللايزالى اى بوصف كونه فيما لايزال فانه واجب بالنسبة الى الممكن ذاتى له فلاحاجة الى المرجح فان قيل ٧٢ بل لابد لتخصيص وجود الممكن بحد دون حد من الزمان اوغيره من مخصص قلت ذلك المخصص هو الارادة الواجبة ولاتم استواء نسبة الطرفين اليها فان القدم والوجوب ينافيه فالارادة كافية فى تخصص كل ممكن بما يقارنه من كم وكيف واعتبار ونسبة من غير احتياج الى تجدد امر يقال له التعلق وانما هو امر اضافى ينتزعه العقل بعد تحقق المريد والمراد والوجوب الذى يقتضيه شمول العلم وعموم القدرة وتمام الجود وكمال الحكمة لاينافى الاختيار وكونه بحيث يصح منه الفعل والترك بالنظر الى ذات الممكن بل يؤكده ولايمكن تعليله وطلب لمه بانه لم اراد هذا الطرف دون غيره لتعاليه عن ذلك فهو سبحانه لايسئل عما يفعل وهم يسألون (قوله فنختار انه ليس كذلك) فان قيل فمادا الجواب الى اختيار الشق الاول من الترديد لانه كان فى الوجود اللايزالى للحادث ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا قلت صريح تقرير الشارح وحاصله فيما سبق ان الترديد كان فى وجود ممكن ما والمقصود تعيين الشق الاول وابطال الشقين الاخيرين فى اصل هذا الجواب اختيار الشق الثانى ومنع لزوم وجود المعلول بدون تمام علته ولزوم التسلسل وذلك بان جميع مالابد منه فى وجود الممكن فى الازل غير متحقق وانما تحقق جميع مالابد له منه لوجوده فيمالايزال ولايلزم وجود المعلول بدون تمام علته ولا التسلسل لانه انما يلزم اذالم يكن تعلق الارادة متمما لعلة وجوده فيما لايزال والقول بان الترديد كان فى جميع مالابد منه فى وجود الحادث سفسطة ظاهر السقوط فان المراد اذا كان اثبات قدم ممكن ما فكيف يمكن ان يقال ان جميع مالابد منه لوجود الحادث فى الازل متحقق

(المناظرة)

فان قيل لابد من اختيار احد شقى الترديد الذى اوردناه * قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده فى الازل فنختار انه ليس كذلك

على ان التأثير والتأثر متضايفان يمتنع وجود احدهما بدون الآخر اولايحصل فى الازل فلا تكون العلة التامة لوجوده الحادث حاصلة فى الازل لانتفاء لازمها الذى هو التأثير ولذا ذهب المحققون من الاشاعرة الى ان للارادة تعلقين ازلى ولايزالى عند حدوث الحادث وهذا القسم الثانى هو الموجب لتأثير القدرة عندهم وهو المتمم لعلة وجوده الحادث ومخصص لتعلق الحادث بوقته هو التعلق الازلى لامتناع المخالفة بين تعلقين مع ان الفاعل المختار يجوز تخصيص ارادته بوقت معين من غير مخصص كما يجوز فيما بعد فى التعلق الازلى ولذا قيد الفاعل بالمختار وتجويز ذلك فى التعلق الازلى دون التعلق الحادث تحكم ظاهر فالحق فى الجواب عن استدلالهم ان يختار الشق الثانى من الشق الثانى ويدفع لزوم التسلسل باستغناء الفاعل المختار فى تعلق ارادته مطلقا تعلقا ازليا او حادثا عن المخصص اوبكون التعلق الازلى المستغنى عن المخصص مخصصا للتعلق الحادث وحينئذ لايلزم محذور اصلا وهذا الجواب هو الذى يتعلق بقلوب الاذكياء لاماذكره ولذا اختاره المصنف فى المواقف ولم يلتفت الى مثل ماذكره (قوله فان قيل لابد من اختيار الى آخره) لما لم يكن فى ظاهر الجواب المذكور اختيار الشق المعين اورد عليه بانه لابد فى صحة الجواب عند المناظرين من اختيار الشق المعين لان منع مقدمة غير معينة خارج عن قانون التوجيه وحاصله اثبات جميع مقدمات دليله من حيث

والايلزم التسلسل اووجود المعلول بدون علته (قوله ولايلزم ازليته) وذلك لعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده في الازل ولااحتياجه الى امر آخر لكون التعلق الازلي للارادة متمما لعلة وجوده فيما لايزال وان كان تعلق الارادة حاصلا في الازل (قوله سواء كان مقارنا لوجوده اومتأخرا عنه الخ) ولايرتاب متأمل في ان وجود الممكن لما كان متعلقا بزمان معين متصفا بعدم الحصول في الازل يقتضي صرف الزمان الى ذلك الحد المعين الذي اريد فيه وجود الحادث

(قوله وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لايزال فنختار انه كذلك) قيل لايذهب عليك ان آخر الجواب حينئذ الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي كان للحادث وهو الوجود فيما لايزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا انتهى وانت خبير بان الترديد في استدلال

وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لايزال فنختار انه كذلك ولايلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول والقصر مثلا يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده اومتأخرا عنه

المناظرة بابطال توجه المنع المتوجه بان يقال هذا الجواب منع مقدمة غير معينة وهو خارج عن قانون التوجيه فلايقدح في شيء من مقدمات دليلنا وحاصل الجواب ان الابهام الواقع في جوابنا للابهام الواقع في دليلكم حيث لم تقيدوا الوجود بكونه ازليا اولايزاليا فلا نسلم انه منع مقدمة غير معينة بل هو منع مقدمة معينة على تقدير ومنع معينة اخرى على تقدير آخر كما فصلنا (**قوله** ولايلزم ازليته الخ) شروع في دفع محذور الاختيارين اي لايلزم ازلية الحادث على تقدير اختيار الشق الاول الذي هو كونه متمما ولااحتياجه الى امر آخر سوى هذا التعلق على تقدير اختيار الشق الثاني حتى يلزم خلاف المفروض اوالتسلسل ووجود الممكن بدون تمام علته فنفي لزوم احتياجه الى امر آخر مستلزم لنفي لزوم خلاف المفروض ولزوم التسلسل معاوما يقال في جوابه على تقدير اختيار الشق الاول راجع الى الجواب الاول المردود عنده فمدفوع بوجهين الاول ان الشارح حمل الوجود في دليلهم على الوجود الازلي وحينئذ لايصح اختيار الشق الاول بوجه ولذا اختار الشق الثاني ههنا والثاني ان الشارح لم يلتزم كون وجود الممكن محالا في الازل كما اشرنا اليه في قوله القدرة تؤثر على وفق الارادة واشير بعد (**قوله** سواء كان مقارنا لوجوده الخ)

الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما اوحادثا ولذا امكنهم الترديد في كون جميع مالابد منه في وجوده حاصلا في الازل اولا مع امتناعهم عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا (قوله ولا يلزم ازليته والا احتياجه الى امر آخر) اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده في الازل واما الثاني فلكون التعلق الازلي للارادة متمما لعلة وجوده فيما لايزال فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام وهو ان لم يكن جميع مما لابد منه في وجوده متحققا في الازل قلت

لامنافاة بينهما لان مراد الفلاسفة من وجود الممكن المأخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلي واللايزالي لا لوجود المخصوص الذي هو اللايزالي الحادث على ماظهر من سوابق الكلام ولواحقه وقد اشرنا اليه سابقا وظهر انه لايلزم من كون جميع مالابد منه في الوجود اللايزالي الحدوث متحققا في الازل كون جميع مالابد منه في مطلق وجوده اووجوده الازلي القديم متحققا فيه فاتقن هذا (قوله يوجد المعلول بهذه الصفة) اذلو وجد الموجود بصفة اخرى غير مااختاره الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة فيكون المقتضي متخلفا عما يقتضيه والموجود موجود بلاسبب يقتضيه وكلاهما محال (قوله سواء كان مقارنا لوجوده اومتأخرا عنه) فانه لااستحالة في شيء منهما وما استدلوا به على امتناع تخلف المعلول عن علته من لزوم ترجيح

بعلة متجددة فلو توجه الكلام الى علة تجددها سقط هذا القول بخلاف الأوصاف القارة والحق ان الازلية عبارة عن الوجود بلااولية والكون على حالة بسيطة بحيث يتقدس عن ان يكون هناك تقدر اوامتداد اوتقترن له نهايات وابعاد أويتصور توسط حيث وتخلل قد اويتعقل سبق ولحوق وامتياز حد عن حد فهو لاينفك عن الوجوب بالذات والفعلية من جميع الجهات فكل ماسوى البارى تعالى من الموجودات ليس يمكن ان يكون وجوده ازليا ولا ان يكون غائبا عنه تعالى بحال كما ورد فى الحديث ليس عند ربك صباح ومساء (قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان) استيناف لتقرير الجواب بحيث ينهض جوابا عن الاستدلال على تقدير اجزائه فى نفس الزمان فان الجواب الثانى لما كان مبنيا على كون الممكن زمانى

الوجود فهو لايستقيم فيما هو متعال عنه كالجواهر القدسية ونفس الزمان ضرورة امتناع كونه واقعا فى حدمنه فاشار الى ما ذكره فى انموذجه وحاصله ان العالم بجميع اجزائه حادث وكائن بعد البطلان بعدية حقيقية لا بالذات فقط قلت هذه البعدية الحقيقية المرادة هى البعدية التى تكون بحسب الخارج ونفس الامر وليست من البعديات المشهورة وربما سماها المتكلمون بعدية بالذات وبعض العارفين بعدية بالنفس وبعض المحققين بعدية فى الدهر وبعضهم بعدية فى الواقع والمقصود من هذه الاسماء المختلفة واحد ولامشاحة فى الاصطلاح والقبلية التى تقابلها لايتصف بها الا الواجب الوجود بالذات وهى القدم ==

وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى

الظاهر ان مراده سواء كان المعلول مقارنا لوجود الفاعل المختار بان يكون قديما ايضا اومتأخرا عنه زمانا بان يكون الفاعل قديما والمعلول حادثا وفيه ان القديم لايستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين حتى قالوا ان منشأ الخلاف بين الحكماء والمتكلمين فى قدم العالم وحدوثه هو الخلاف بين الفريقين فى ايجاب الفاعل واختياره حتى لو قال الحكماء بالاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو قال المتكلمون بالايجاب لما وسعهم القول بالحدوث كما فى المواقف وشرحه وعلى هذا يمتنع وجود الممكن فى الازل عند المتكلمين كما قاله المجيب الاول نعم جوز الآمدى من المتكلمين استناد القديم الى الفاعل المختار لكنه غير مقبول عند المحققين ومنهم الشارح ولامخلص الابان يقال بنى الكلام ههنا على مذهب الآمدى لتوسيع دائرة الجواب والتنبيه على صحة هذا الجواب وان لم يكن وجود الممكن فى الازل محالا كما ذهب اليه المجيب الاول ويمكن ان يحمل كلامه على معنى سواء كان ذلك المعلول مقارنا لوجود ذلك التعلق كما جوزه طائفة من المتكلمين من ان تعلق الارادة بالحوادث وقت حدوثها لا فى الازل اومتأخرا عنه كما اذا كان التعلق ازليا والمعلول فيما لايزال لكن على هذا ليس لهذا التعميم فائدة يعتدبها فى المقام بخلاف المعنى الاول * واعلم ان اطلاق المعلول على الموجود الممكن انما هو بالنسبة الى مجموع الفاعل وتعلق ارادته فان هذا المجموع علة تامة لوجوده لابالنسبة الى الفاعل فقط حتى يلزم ما احترز عنه المتكلمون من اطلاق العلة على الواجب المختار (قوله وقد يقال ان الازل فوق الخ) قد يقال انه ترق من المنع الى الاستدلال معارضة لدليل الحكماء بان يقال الازلى منحصر فى الواجب تعالى وصفاته لان غير الواجب زمانى يوصف بكونه فى الزمان ولاشىء

(على)

وجوده فى الوقت المتأخر على وجوده فى الوقت المتقدم بلامرجح لايجرى ههنا لكون الارادة مرجحة (قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان الخ) لما كان الجواب الثانى المبنى على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة فى صورة الاختيار على الوجه الذى قرر غير جار فى الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا فى وقت من الاوقات اراد ان يقرره على وجه يعم الزمان فمهد لذلك بعض المقدمات ثم صرح بالمقصود بقوله والزمان من جملة الممكنات الخ وبما قررنا ظهر ان من جوز كون هذا الكلام معارضة فى مقابلة المستدل اونقضا باختيار الشق الاول من الترديد فقد جوز كون مايعارضا ويناقضه هذا الكلام كما يظهر بادنى تأمل

= على الحقيقة وماسوى الواجب بالذات متساوالقدم فى مسبوقية وجوده بالعدم بهذا النحو من السبق على ماهو الحق من القول بحدوث العالم واما البعدية المنفية بقوله لابالذات فقط فهى البعدية التى تثبت للمعلول بالنسبة الى العلة التامة اوالناقصة والتى تثبت لوجود الممكن بالنسبة الى عدمه والعوارض بالنسبة الى المهيئة ونحو ذلك وان كان النحو الثانى مما لم يحصله الشارح وتحقيق المقام وتحصيله ان العقل والنقل متوافقان والشريعة والحكمة متطابقتان على ان البارى جل شانه متعال عن الزمان وجميع اطوار كورة الامكان ومتقدم على جميع الموجودات وجملة الكائنات تقدما يستحقه لجلاله ويليق بعلو كماله من الوجوب بالذات والغنى المطلق والجود الفائق والوجود التام والنزاهة عن صفات المخلوقين ويكون نسبة الممكنات باجمعها والحوادث باثرها اليه سبحانه نسبة النقطة الواقعة فى حدود الزمان فكما ان الله سبحانه متقدم عليها وليس بالذات فقط اوبالزمان فكذلك ليس تقدمه على جميع الممكنات بالذات فقط اوبالزمان لانه عز وجل ليس طرفا لسلسلة الممكنات ولا معروضا للكائنات فله تقدم عليها سوى التقدم بالذات الذى يتصف به العلة بالنسبة الى معلولها اوالمهيئة بالنسبة الى عوارضها يعجز الوهم عن ادراكه ويعترف العقل بالقصور عن اكتناهه وانما حظ العقل الخالص التصديق بثبوته له بمعونة البرهان قال الشيخ فى التعليقات العقل يدرك ثلاثة اكوان الكون فى الزمان وهو نسبة الاشياء المتغيرة الى الاشياء المتغيرة والثانى الكون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو نسبة الثابت الى المتغير الاان الوهم لايمكنه ادراكه لانه رأى كل شئ فى زمان ورأى لكل شئ متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر انتهى كلامه فالسرمد وهو الازل عبارة عن الوجود بلا اولية والكون على حالة بسيطة على ماسبق غير مرة ولايفوت عنه شئ ويكون له كل شئ فى ذاته وهو مع ماثبت من امتناع تمكنه وتنزهه ليس شئ من الامكنة والازمنة بغائب عنه وتقدمه على ماهو آخر سلسلة الحوادث هو تقدمه على ماهو اولها فلاينفك آخره عن اوله ولاابده عن ازله فليس من وسع الممكن الوجود وجودا سرمديا والكون كونا ازلياً وانما الموجود فيه الواجب بالذات على نحو خاص من التقدم الواقعى على جملة الكائنات وزمرة الجائزات فله المثل الاعلى وليس كمثله شئ وهو السميع البصير فمهما تمكنت من تحصيل هذا المعنى امكنك التيقن بان ليس لمهيئة الممكن الوجود فى هذا الكون فله العدم فيه اذن على طريق نفى القيد لا النفى المقيد فهو مسبوق الوجود بالعدم الصريح مفقود الكون الواقعى فى طرف الخارج ونفس الامر فان قلت الست كنت فيما سبق افدت ان العدم لاهوية له ولا حقيقة بل هو عبار عن بطلان الذات وفقدان الحقيقة ونفى محض وسلب صرف قلت قد استفدت غير مرة ان العدم انما شانه ذلك بما هو هو وفى حد ذاته ولكن له لا من هذه الحيثية ان لاياًبى عن التقدم والتأخر الاترى أن العدم فى الزمان انما يتعقل بان لايتحقق مصداق حمل الوجود فى الحقيقة التقدرية القوم ويتوهم حصوله فى الزمان اوفى حد منه اذا قيست تلك الحقيقة الى حدود المقدار الزمانى و الامتداد التجددى بعدم المصاحبة فان قلت هذا يجرى فى الحوادث الدهرية مثلا العقل الثانى ليس له الوجود فى مرتبة العقل الاول فله العدم فيها وبالعكس قلت العقلان سيان فى الكون الدهرى ولايتمايزان فى الف حدود الواقعى وانما يعرضهما نحو من التقدم والتأخر بالذات الذى يشاركه جميع العلل والمعلولات والواجب لايفوت عنه كمال ولايغيب عنه خير بل هو محيط بجملة الموجودات فان قيل المعلول الاول لما كفى لوجوده من موجبه التام امكان الذاتى يجب ان يدوم وجوده ازلاً وابداً ولاينسد من تلقاء الواجب باب الفيض والخير اذ هو متعال عن تغير وجود وتجدد حال فلوكان مسبوق الوجود بالعدم الصريح الواقعى يلزم تخلف المعلول عن موجبه التام قلت المستحيل انماهو تخلف المعلول عن مقتضى العلة التامة وليس هو الوجود الازلى لان ذات الممكن آب عن الوجود الازلى اذ لايسعه وسعه لقصوره ونبوه عن قبول الكمال بجميع وجوهه وحديث التخلف مبنى على القصور

من الزمانى بأزلى يوصف بكونه فى الازل فلا شئ من غير الواجب بأزلى اما الصغرى فلان غير الواجب لكونه متغيرا ذاتا وصفة غير متعال عن الزمان بل داخل تحت تصاريفه بحيث يصرفه من حال الى حال وكل ماهو كذلك زمانى واما الكبرى فلان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون سابقا على الزمان والزمانيات فلا شئ من الازلى بزمانى وينعكس الى قولنا لاشئ من الزمانى بأزلى فيكون غير الواجب حادثا كل فى وقته على حسب ماتعلقت به الارادة الازلية بخلاف الواجب المتعال عن تصاريف الزمان ذاتا وصفة ولايخفى ما فى هذا التوجيه اما اولا فلان الخصم لايسلم كون العقول زمانية ولا كون الفلك المتغير الزمانى من جهة حركته حادثا ولا كون الازل فوق الزمان القديم عندهم ولا كون معنى الازلية ان يكون سابقا على الزمان القديم عندهم بل معناها عدم الاولية زمانا سواء كان سابقا على الزمان كما اذا كان الزمان حادثا اولم يكن كما اذا كان قديما بل جميع ذلك اول البحث فيكون معارضة مشتملة على المصادرة وكعب الشارح عال عن التعرض بنقل امثاله واما ثانيا فلانه لوكان معارضة لجعله من جملة الاجوبة المعدودة لينتظم فى مقام الجواب المنوع الثلاثة المنع والنقض والمعارضة وكذا ماقيل جواب باختيار الشق الاول ومنع لزوم القدم لانه انما يصح لوحمل الشارح الوجود فى دليلهم على مطلق الوجود كالمجيب الاول وقد حمله على الوجود الازلى بل الوجه انه جواب باختيار الشق الثانى اما اختيار الشق الاول منه ومنع لزوم وجود الممكن بدون تمام علته مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة فى الازل كافيا فى وجوده الحادث فى وقت معين وهو المتبادر من صيغة المضى فى قوله تعلقت به الارادة الازلية وفى قوله وقد تعلقت الارادة وحينئذ يكون كجوابه السابق المختار عنده واما باختيار الشق الثانى منه ومنع لزوم التسلسل مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة فيما لايزال كافيا فى وجوده الحادث من غير احتياجه الى امر آخر على ان يكون صيغة المضى لتقدم التعلق الحادث على الوجود الحادث بالذات لابالزمان وانما ذكر هذا الجواب بعد جوابه المختار لوجوه * الاول ان فيه نوع فائدة هى التعرض بنفس الزمان وبكيفية تقدم الواجب تعالى عليه لينقطع جميع عروق الشبهات كما ستعرف بخلاف جوابه * الثانى فيه نوع قصور هو كونه ساكتا عن الجواب المفصل الذى ذكره الشارح عن الايراد المذكور بقوله ولايرد عليه الخ فان ذلك الايراد متوجه على هذا الجواب ايضا * الثالث ليشرع فى الجواب باختيار الشق الثانى من الشق الثانى لما عرفت من احتماله له ايضا ولاجل هذا الاحتمال والقصور اورد عليه السؤال المردد بقوله فان قيل لاشبهة الخ ثم اشار الى جوابه باختيار كل من شقى الشق الثانى فى دليلهم لايقال على تقدير حمله على المنع لافائدة فى التعرض بكون غير الواجب زمانيا بخلاف الحمل على المعارضة كما عرفت لانا نقول فائدته ان غير الواجب على تقدير اختيار الشق الثانى اى على تقدير ان لايكون جميع مالابد منه فى وجوده الازلى لايكون ازليا بل زمانيا حادثا فيه ولانسلم انه يلزم وجود الممكن بلا علة اويلزم التسلسل

من تحصيل معنى الازلية والتقدم السرمدى والتأخر الدهرى اذ ليس هناك امتداد وتقدير يكون حائلا بين الشئ وفاعله الموجب له فلو اطلق عليه التخلف فهو واجب التخلف الا ترى ان وجود المعلول واجب التخلف عن مرتبة وجود العلة وانما يحيل التخلف حيلولة المقادير

(لجواز)

ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لايوصف بكونه فى الزمان كمالا يوصف بكونه فى المكان فلاشيء غيره فى الازل فانما يوجد على حسب ماتعلق به ارادته الازلية من تخصيصها الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات

لجواز ان يكون التعلق الازلى اواللايزالى كافيا فى وجوده فى وقته فقوله ان الازل فوق الزمانى ومعنى كون الشيء ازليا الخ بمعنى انهما كذلك على تقدير ان لايكون جميع مالابد منه فى وجوده الازلى حاصلا فيه لامطلقا فاندفع ماقدمنا مما فيهما هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام (قوله فالواجب تعالى لما كان متعاليا الخ) قد عرفت ان المراد من التعالى والتنزه عدم تغيره فيه لاذاتا بان يحدث ذاته فيه ولاصفة بان يحدث صفة من صفاته الحقيقية فيه ولايلزم منه عدم مقارنته للزمان الحادث ولاعدم كون تعلق الارادة اوالتكوين زمانيا عندالقائلين بحدوث التعلق فلايرد صحة قولنا انه تعالى موجود وعالم فى كل زمان بناء على ان حرف الجر يتعلق بمطلق المصدر لابالمصدر الحادث فقط ولاصحة قولنا انه تعالى خلق الطوفان فى وقته لاقبله عندالقائلين بحدوث التعلق (قوله فلاشيء غيره) قد عرفت ان هذا التفرع بواسطة الكلام المحذوف بقرينة المذكور والمراد بالشيء الموجود عندالمتكلمين فلايرد الاعدام الازلية وبالغير ماهو المصطلح عندالاشاعرة لااللغوى فلايرد صفات الواجب التى ليست عين الذات ولاغيره (قوله والزمان من جملة الممكنات الى آخره) اشارة الى سؤال بابطال السند المذكور نشأ من قوله لايوصف بكونه فى الزمان وهو ان الزمان الذى من جملة الممكنات لايوصف ايضا بكونه فى الزمان والالكان للزمان زمان وننقل الكلام اليه حتى لايلزم تسلسل الازمنة التى بعضها ظرف للبعض الآخر واذا كان اتصاف الزمان بكونه فى الزمان محالا مستلزما للتسلسل فلايجوز ان تتعلق الارادة بوجود الحادث فى وقته المستلزم لذلك المحال فان الارادة انما تتعلق بالممكن لابالمحال وقوله وقد تعلق الارادة الازلية الى آخره جواب عنه بان ماذكرنا من قبل مخصوص بحدوث الزمانيات واما حدوث نفس الزمان فيجوز ان يكون بتعلق الارادة به بوصف التناهى لابوصف كونه فى الزمان هذا اذا حمل اصل الجواب على المنع كما ذكرنا واما لو حمل على المعارضة فالسؤال معارضة على المعارضة باثبات ازلية الزمان بان يقال الزمان الذى من جملة الممكنات لايجوز ان تتعلق الارادة بوجوده فى وقته وكل حادث يجوز ان تتعلق الارادة بوجوده فى وقته ينتج من الشكل الثانى ان الزمان ليس بحادث بل قديم والجواب المذكور حينئذ بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة ببعض الحوادث مخصصا له بوصف التناهى لابوقته وعلى التقديرين فهذا الجواب من القائل انما يصح اذا كان تناهى الزمان ممكنا تتعلق به الارادة الازلية واما اذا كان ممتنعا بان يكون الزمان قديما مستندا الى الفاعل الموجب

(قوله ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان) وذلك لما قالوا ان الازلية هى الاولية والسابقية المطلقة (قوله فالواجب تعالى) لما كان متعاليا عن الزمان وذلك لعدم دخوله تحت تصاريف الزمان وعدم تغيره بتغيره قال الحكماء ان المجردات ليست واقعة فى الزمان بل هى واقعة فى الدهر الذى هو دعاء الزمان

وتحلل الحدود (قوله وقد تعلقت الارادة الخ) اشارة الى ماذهب اليه المحققون من ان الزمان موجود متناه في جانب الماضي لاكما زعمه المتكلمون انه وهمي والفلاسفة انه غير متناه فاذا جاز ان يكون الارادة متممة لعلة وجود العالم فلتكن متعلقة لوجوده المسبوق بالعدم الصريح فلا يوجد الا على النحو الذي تعلقت به الارادة من التناهي وغيره (قوله فان قيل لاشبهة) اعتراض على الاستيناف السابق وحاصله انه لو كان جميع ما لابد منه

وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهي وليس الله متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزماني حتى يقول انه متقدم على غيره بالزمان * فان قيل لاشبهة في ان الارادة القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم

القديم ولو بواسطة الجسم المتحرك كما هو مذهب الحكماء فلا ولذا بادر الخصم السائل الى اثبات ان الزمان قديم لايقبل التناهي لانه متى فرض متناهيا يوجد الزمان قبله فلا يكون متناهيا فوجود التناهي يستلزم عدمه فلا يكون ممكنا تتعلق به الارادة وانما قلنا انه متى فرض متناهيا يوجد الزمان الى آخره لانه متى فرض متناهيا كان الواجب تعالى متقدما عليه بالزمان ومتى كان كذلك يلزم ان يوجد قبله زمان فاجاب عنه بقوله وليس الواجب تعالى الى آخره واعلم ان الزمان ان كان عبارة عن نفس المتجدد المعلوم كما هو ظاهر كلام الاشاعرة فكون الزمان من جملة الممكنات ظاهر لكنه غير مقبول عند المحققين وان كان عبارة عن الامتداد الموهوم المنتزع من المتجدد كما هو التحقيق في مذهب المتكلمين فكون الزمان من جملة الممكنات محل نظر بل هو موهوم محض معدوم في الخارج الا ان يحمل على معنى كون منشأ انتزاعه من جملتها لكن على هذا لاوجه لقوله وقد تعلق الارادة الازلية بوجوده المتناهي والحق في الجواب ان الزمان وان كان موهوما منتزعا وغير موجود في الخارج لكنه موجود في نفس الامر والمراد من الممكنات ههنا اعم من الموجودات الخارجية ومن الموجودات النفس الامرية التابعة لوجود العالم بشهادة ان العالم الذي حكمنا بحدوثه مركب من الجواهر والاعراض وقد انكر المتكلمون وجود كثير من الاعراض النسبية والزمان الموجود في نفس الامر لما كان منتزعا من المتجدد المتغير كان وجوده في نفس الامر تابعا لوجود العالم في الخارج كسائر الاعراض النسبية فلذا حكموا بكون الزمان موجودا عند وجود العالم لاقبله مع اتفاقهم على انه موهوم معدوم في الخارج (قوله فان قيل لاشبهة الى آخره) ابطال لسند هذا القائل من جواز ان يكون تعلق الارادة بوجوده الحادث كافيا في وجوده واختصاصه بوقته وانما تعرض بذات الارادة مع ان القائل صرح بتعلقها بناء على جواز ان يحمل كلام هذا القائل على جعل ذات الارادة من جملة ماحصل في الازل وتعلقها حادثا كما هو احد

متحققا في الازل يلزم قدم الممكن اذ هو على هذا التقدير غير مربوط الوجود بالزمان حتى يكون تعلق الارادة لوجود الممكن في الازل غير متحقق في الازل ولا يتمشى

(قوله وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده) في وقت معين فلا يوجد الا فيه لا يقال بناء على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة اذ لو كان مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين لوجب ذلك المعلول موجودا في ذلك الوقت المعين ازلا ذاتيا فيلزم كون ذلك المعلول ازليا اذ لا معنى بالازلي الا مايوجد فيه بوجه من الوجوه وهو خلاف المفروض ويلزم ايضا اجتماع اللايزال مع الاول وانه بين البطلان لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول

في وقت معين اقتضاؤها مسبوقية وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا في الازل مناف لهذا (الاجوبة) الاقتضاء على ماشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه وثانيا بقوله لم يتصور الا كونه حادثا فيه (قوله وليس الله تعالى متقدما عليه) اي على غيره بالزمان حتى يلزم كونه تعالى واقعا في زمان على ماهو مقتضى التقدم الزماني من كون المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فينافي هذا كون الزمان متناهيا بل تقدمه تعالى عليه تقدم بالذات على ماسيجيء (قوله فان قيل لاشبهة في ان الارادة القديمة بذاتها الخ) رد لماهو مبنى هذا الجواب من جواز كون

قدم الممكن فلابد من تعلقها وحينئذ لايخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا اوقديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانانقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل

الاجوبة المشهورة ههنا كمانقله صاحب التهافت حيث قال واجيب عنه بوجوه احدها وهوالمشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثر وهوانالانسلم ان جميع مالابدمنه في ايجاد الباري تعالى للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه قولهم اذا كان جميع مالابد منه في الايجاد حاصلا في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة مالابدمنه الارادة التي من شانها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة مالابد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالته ممنوعة واعترض عليه بانه لاشك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد الى آخر ماذكره الشارح (قوله وعلى الاول يلزم التسلسل لانانقل الكلام الى سبب هذا التعلق) الحادث سواء كان ذلك السبب تعلق ارادة بذلك التعلق اوشيئا آخر ونحن نقول اما اولا فلانه لاسبب لحدوث هذا التعلق لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذي بالنسبة الى ذاته يتساوى تعلق ارادته بوجود العالم وتعلقها بعدمه فعند احداث التعلق الاول بلاسبب يرجحه على التعلق الثاني فغاية مالزم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على الآخر ولامحذور فيه نعم لوكان الفاعل موجبا كما زعمه الحكماء لاحتاج كل تعلق حادث الى سبب لكن ايجاب الفاعل باطل عند المتكلمين ولامثال هذا المقام ابطلوه ولانسلم ان كل حادث مسبوق بتعلق الارادة فان المسبوقية فيماعدا تعلق الارادة ألاترى ان ارادتنا تتعلق بالشيء من غير ان تتعلق بذلك التعلق وماذكره الشريف المحقق في بحث الممكن من المواقف من ان الترجيح من غير مرجح يستلزم الرجحان من غير مرجح حيث قال ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان اسند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادة وان لم يسند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بسبب المرادات قلنا فحينئذ يلزم التسلسل في التعلقات انتهى فمدفوع بان توجه السؤال المذكور في حدوث التعلق بجانب معين انما يلزم بعد تسليم وجوب السبب وهو اول البحث فحينئذ لواورد علينا اما ان يحدث التعلق بسبب فيلزم التسلسل او بلا سبب فيلزم الرجحان قلنا نختار انه بلا سبب ولانسلم لزوم الرجحان وانما يلزم ذلك لولم يكن الفاعل مختارا في تعلق ارادته بجانب معين فغاية اللازم هو الترجيح لا الرجحان وكيف يسلم المتكلمون ان احداث الواجب شيئا يحتاج الى سبب مع قولهم ان جميع الممكنات

فيه الجواب بان الارادة تعلقت في الازل بوجوده فيما لايزال من الاوقات الآتية اذ على هذا التقدير لما فرض تحقق جميع مالابد منه يجب ان لاينفك وجود المعلول عن وجود العلة فقدما يوجب عروض التقدم على عدم المعلول بالوساطة وعدم ما يمنع من الوجود مع العلة على رأي الشارح ولهذا لم يرض بالجواب باختيار الشق الاول ولو فرض انفكاك وجود المعلول عن وجود العلة في الازل فهناك حوادث متعاقبة متممة للعلة التامة سواء كانت تلك الحوادث هي التعلقات اوغيرها او الشارح لم يرض بما اجيب به عن هذا الاعتراض وابقاه بلاجواب وكأنه لم يحصل معنى الازلية والجواب الحق عنه على ماعرفت ان الازل عبارة من حالة يضيق وسع الممكن بالكلية عن الوجود عليها فوجود الممكن في الازل ممتنع بالذات وانما يتصور تعلق الارادة بوجود الممكن

الارادة القديمة متعلقة بوجود الممكنات الزمانية في اوقاتها او بوجود الزمان متناهيا باجزاء خلاصة الدليل

وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذى تعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمى فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل فى الامور الاعتبارية وهى التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية اوعدمية بوقت دون وقت يحتاج الى مخصص بالبديهة واما التسلسل فى التعلقات

مستند اليه تعالى ابتداء يوجدها بلا شرط شئ آخر واما ثانيا فلو سلمنا ان حدوث هذا التعلق يحتاج الى سبب فلا نسلم لزوم التسلسل حينئذ لجواز ان للارادة تعلقين ازلى وحادث يجب اتباعه للازلى فيكون الازلى مرجحا للتعلق الحادث فى وقت حدوث الممكن وينقطع التسلسل ولا نقول ان التعلق الازلى متمم لعلة التعلق الحادث حتى يلزم ازلية ذلك التعلق الحادث بل نقول انما احدث الفاعل ذلك التعلق فى ذلك الوقت لان الارادة تعلقت فى الازل بوجود الممكن فى ذلك الوقت فلا يحدث هذا التعلق الا فى ذلك الوقت (**قوله** فقد اجيب عنه تارة الى آخره) يعنى فقد اجيب عنه تارة باختيار ان التعلق قديم ومنع لزوم القدم كما ذكرناه وقد اجيب عنه تارة باختيار ان التعلق حادث ومنع لزوم التسلسل مستندا بان التعلق امر عدمى مستغن عن المخصص وبمنع استحالة التسلسل اللازم وحينئذ فى كلامه اشارة الى ان ما اسلفه من الجواب المرضى مما ذكره المتكلمون فانه قريب من جواب المحقق الطوسى حيث قال نختار ان جميع مالابد منه للبارى تعالى فى ايجاده العالم حاصل فى الازل من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث قولهم فحينئذ لولم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لاوقت محققا قبل العالم حتى يطلب لحدوثه وقت مرجح بل الزمان هناك وهمى محض لاوجود له الا مع اول العالم ولاتمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم فكما انه لايقال لم كان العالم فى مكانه الذى وقع فيه كذلك لايقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذى حدث فيه انتهى ويتوجه عليه ما قدمناه من ان الايجاد الذى هو التأثير اللازم للعلة التامة اذا تأخر زمانا فقد انفك عن العلة التامة فلا تحقق العلة التامة فى الازل وفيه ايضا اشارة الى التعريض بالمجيب بان الواجب عليه ان يجيب بما قدمنا لا بهذا الجواب الفاسد (**قوله** فلا يحتاج الى امر مخصص) هذا سند المنع القائل بانا لانسلم لزوم التسلسل حينئذ كيف والتعلق المذكور لايحتاج الى سبب آخر وقوله ان التعلق امر عدمى تنوير السند والشارح ابطل ذلك السند وحكم بان بطلانه بديهى لايحتاج الى دليل ويتجه على المانع ان عدم احتياج التعلق الى سبب آخر ليس لكونه امرا عدميا بل لكونه صادرا من الفاعل المختار ويتجه على الشارح ان احتياج كل صفة الى سبب انما يتم اذا كان محدث تلك الصفة فاعلا موجبا ودعوى البداهة غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود ممكن معين فى وقت معين ان احتاج الى مرجح فيحتاج اليه فى التعلق الازلى ويلزم التسلسل فيه وحينئذ

فيما لايزال (قوله فقد اجيب عنه تارة الخ) واخرى بان المخصص تعلقات الارادة الغير المتناهية على ما اشار اليه بقوله واما التسلسل فى التعلقات الخ وحاصل هذا الجواب ان الارادة تعلقها بوجود العالم حادث فيما لايزال فلا يلزم التسلسل فى التعلقات لكون التعلق امرا عدميا لايستند الى علة (قوله بوقت دون وقت الخ) انت تعلم ان الكلام كان فيما فوق الزمان ولاوقت هناك فايراده فى هذا المقام ليس على ماينبغى ولعل اراد به بالوجود فيما لايزال دون الوجود فى الازل (قوله يحتاج الى مخصص) وذلك لانه لما فرض انه مرجح لغيره ومتصف بكونه غير حاصل قبل

(قوله فقد اجيب عنه تارة بان التعلق الخ) الجواب الحق عنده هو مامر من كون الارادة القديمة متعلقة فى الازل بوجوده الحادث وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة فلعل الباعث على ايراده بيان ضعف ما اجاب به غيره ورده

بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة فى ذلك الوقت وهكذا حتى تكون ارادة وجود الممكن فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده فى ذلك الوقت وارادة ارادة وجوده فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة ارادة تلك الارادة وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدأ وتنتهى من جانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى تنتهى الى الاستعداد القريب الذى يلى المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس

يبطل جوابه الاول المختار عنده وان لم يحتج اليه فلا يحتاج اليه التعلق الحادث والفرق بين التعلقين تحكم ظاهر (قوله لانه اراد) ظرف مستقر خبر يكون وقوله وأراد ارادة عطف على اسمه وقوله لانه أراد ارادة الى آخره عطف على خبره وقوله من جانب المبدأ الاولى فيه من جانب الازل الا انه اشار به الى منشأ توهم الانحصار بين الحاصرين (قوله وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة الى آخره) اذ بعد حصول الارادة المرادة تزول ارادة حصولها لاستحالة تحصيل الحاصل فيتعاقب التعلقات وفيه انه يجوز ان تتعلق الارادة قبل حصول التعلق بحصوله وبعد حصوله ببقائه فالوجه ان مراده يجوز ان يكون تلك التعلقات متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين فى هذا الجواب وحينئذ يكون الحال كما يقول الفلاسفة من جواز تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على الهيولى العنصرية ثم ان هذا الكلام من المجيب صريح فى ان جوابه الزامى لا تحقيقى فلا يرد عليه ابطاله بجريان برهان التطبيق كما لم يرد على الشارح فيما سبق وفيما بعد (قوله مع قطع النظر عن جريان برهان الى آخره) يعنى ان هذا التسلسل وان كان تسلسلا فى الامور الاعتبارية لكن آحادها موجودة فى نفس الامر من غير فرض فارض كل من آحادها ممتاز عن الآخر فى الواقع والبرهان المذكور يجرى فى كل سلسلة متميزة الآحاد داخلة تحت الوجود النفس الامرى وان لم يكن من اعيان الموجودات وقولهم بجواز التسلسل فى الامور الاعتبارية ليس فى مثل تلك السلسلة بل فى السلسلة التى آحادها تحدث بالانتزاع كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار اذ قد اورد على الملازمة بان لا ملازمة بين الشيئين اصلا لان تلك الملازمة ان كانت لازمة للملزوم كان بينها وبين الملزوم ملازمة اخرى وننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل وان لم تكن لازمة جاز انفكاكها عن الملزوم وحينئذ يجوز ان ينفك اللازم عن الملزوم فيلزم ان لا يكون الملزوم ملزوما واللازم لازما واجيب باختيار الشق الاول ومنع استحالة التسلسل اللازم بناء على انه تسلسل فى الامور الاعتبارية اى الحاصلة بالاعتبار والانتزاع فان كل ملازمة منها انما تحدث

والبعد وكونه مرجحا لهذا دون غيره (قوله بان يكون مخصص الخ) ولا يذهب عليك انه مع كونه موجبا لكونه تعالى محلاً للامور المتجددة وباطلاً ببرهان التطبيق وغيره لا يجدى نفعا فانه كما انه لابد لكل واحد من آحاد التعلقات من مرجح لابد بجملتها ايضا من مرجح فحينئذ ينقل الكلام الى ترجيح هذه السلسلة من التعلقات المنتهية الى تعلق الارادة بالوجود فيما لا يزال على السلسلة الاخرى المنتهية الى تعلق الارادة بالوجود فى الازل والحق ان التعلق امر اعتبارى ينتزع بعد تحقق المراد بالنسبة الى الارادة (قوله الاستعدادات الغير المتناهية الخ) وهى عندهم شروط لوجود المعلول والحركات الفلكية شروط لاستعداده وليست بشروط له حقيقة بل هى معدة لوجود المعلول (قوله فقد قيل) هذا القول على مجازات ماذكره السيد الشريف قدس سره فى حواشى

 موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم لانحصار الوجودات لانحصار الغير المتناهية بين المهية والوجود المفروض اولا

الارادة وتعلقها الذى يلى الممكن * قلت وانت تعلم ان لاانحصار ههنا بين الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة فى جميع المراتب ويتوارد عليهـا تعلقات مترتبـة غير متناهية على نحو تعـاقب الاستعدادات الغير المتنـاهية على المادة فليست الارادة ولا المريد طرف السلسلة كماليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان صدر عن بعض من يعقد عليه الانامل بالاعتقاد * والوجه الثالث من الايراد على دليلهم النقض بما اعترفوا بحدوثه بان يقال هذا الدليل يقتضى ان لايوجد شئ

فى الذهن بتوجه الذهن الى الجانبين فمتى ينقطع التوجه تنقطع آحاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها بمعنى لايقف عنـد حد وهو جائز عند الكل لا بمعنى اية جملة اخذت من آحادها الموجودة فى نفس الامر كان الباقى ازيد من المأخوذ وهو اللازم ههنا كيف وقد توقف وجود العالم على انقضاء جميعها وذلك محال بجريان البرهان ونحن نقول هذا الجواب باطل مستلزم للنقيضين ايضا اذ على تقدير تعاقب التعلقات يكون كل تعلق حادثا زمانيا فعلى تقدير حدوث غير الواجب يلزم قدم البعض الذى هو الزمان الا ان يقـال غاية اللازم قدم نوع الزمان المستلزم لقـدم شخص الارادة القديمة ولا محذور فيه اذا كان هذا الجواب جوابا الزاميا للحكماء كجواب الشارح فيما سبق ويأتى منه فيما بعد من جواز حدوث العالم بمعدات سابقة غير متناهية لكن المجيب ههنا اتى بهذا الجواب فى مقام الجواب التحقيقى المطابق لمذهب المتكلمين القائلين بان لاشئ من اشخاص العالم وانواعه واجناسه بقديم فلايطابقه قوله بل ذات الارادة محفوظة فى جميع المراتب فلا يكون طرف السلسلة اذ الطرف لايقع فى الوسط قطعا ولجريان هذا الدليل فى المريد اخذه فى التفريع قطعا لجميع الاحتمالات (قوله وهم ظاهر) قطعى البطلان فيكون ابطالا لمقدمة معينة غير مدللة من مقدمات دليل ابطال السـند وهو غصب غير موجه الا ان يحمل على مذهب من يجوز الغصب او يحمل على اثبات صحة السند ليكون معارضة لمن يدعى بطلانه او على النقض الاجمالى لدليله بانه لوصح جميع مقدماته لصح الحكم بلزوم الانحصار وذلك باطل (قوله يعقد عليه الانامل) كما هو العادة عند تعـداد الامور المهمة كالفضلاء (قوله والوجه الثالث) من الايراد على دليلهم النقض الاجمالى باجرائه فى قدم الحادث اليـومى مع تخلف حكم المدعى عنـه وهو القدم بان يقال هذا الحـادث اليـومى قديم اذ لو كان حادثا فاما ان يكون جميع مالابدمنه فى وجوده الازلى حاصلا فى الازل فيلزم قدمه مع حدوثه اولا يكون ويكون حادثا بدون حدوث شئ آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علتـه اويكون حادثا بسبب حدوث شئ آخر فيلزم التسلسل واللوازم باسرها باطـلة فتعين انه ليس بحـادث بل قديم بالفعل مع انه ليس بقديم فلوصح هذا الدليل لكان جميع الحوادث قديمة وذلك ظاهر البطلان وهذا الاجراء مبنى على التقرير الثانى من التقريرين اللذين قدمناها فى تقرير اصل دليلهم وهو

وانما حاصل كلامهم ان كل حادث لايمكن تحقق جميع ما لا بد له منـه فى الازل والايلزم تخلف المعلول عن العلة التامة واذ لايمكن الوجود بدون تمام العلة فوجوده مشروط بوجود حادث وتنقل اليه الكلام وهلم جرا فيثبت ارتباط الحادث بالقـديم بواسـطة حوادث غير متناهيـة فيتمكنون من اثبات قدم ماادعوا قدمه عـلى التفصيل المذكور فى صدر المبحث

(قوله فليست الارادة ولا المريد) اشار بقوله ولا المريد الى نسبة تعلقات الارادة اليها كنسـبة تلك التعلقات الى المريد اذ لايتأتى واحد منهـا بدون واحد منهما فكما ان المريد ليس حاصرا لها لعدم كونه طرفا لسلسلتها كذلك الارادة ليسـت حاصرة لها لعدم كونهـا طرفا لسلسلتها ايضا وان صدر عن بعض من يعتقد عليه الانامل بالاعتقاد وقال المحقق الشريف فى حاشية شرح حكمـة العين فى مبحث اثبـات الوجود الذهنى ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزمة انحصار الوجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود

(الملايم)

(قوله واجيب عنه) الجواب ليس مما يرضاه الحكماء اصلا اذلايقولون انه لوكان العالم حادثا لزم التسلسل (قوله فهى ذات جهتين) الحركة عندهم تطلق على معنيين الاول كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحالة يصح ان يفرض له فى كل آن من آنات وجوده فرد من المقولة وهى حالة شخصية سارية فى جميع اجزاء المحل منقسمة بانقسامه وهو الحركة بمعنى التوسط والثانى الحيثية التى تلزمها باعتبار نسبتها الى حدود المسافة وهو الحركة بمعنى القطع والمعنى الاول امر ثابت مستمر من المبدأ الى المنتهى موجود فى الخارج يمكن ارتباطه بالقديم واستناده اليه من غير واسطة والمعنى الثانى امر ممتد فى الخيال متجدد يتصف بالقرب والبعد بالنسبة الى الطرفين يصلح ان يكون مبدأ لصدور الحادث فالحركة الفلكية من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها يستند اليها الحوادث

من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال واما التسلسل فى الحوادث اليومية فتسلسل فى الامور المتعاقبة ولايجامع المتقدم منها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة فهى ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد

الملايم لقول المجيب بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره الى آخره كما لايخفى (قوله واجيب الى آخره) تلخيص الجواب عن النقض المذكور بمنع الجريان بان يقال نختار الشق الثالث ونسلم لزوم التسلسل لكن نمنع استحالة التسلسل اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث بعض العالم لامن حدوث العالم باسره ويجوز الاول دون الثانى اذ لما كان بعض العالم قديما جازان يوجد هناك سلسلة المعدات الغير المتناهية الناظمة لسلسلة الحوادث الغير المتناهية بخلاف ما اذا لم يكن شئ من العالم قديما فالتسلسل اللازم فى حدوث العالم باسره تسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال عند الكل والتسلسل اللازم من حدوث بعض العالم تسلسل فى الامور المترتبة المتعاقبة وهو ليس بمحال عند الحكماء لجواز ان يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التى هى ذات جهتين كما يشير اليه وانما تعرض بالفرق بين التسلسلين لئلا يعود الخصم عليه بان يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم حكموا ببطلانه فى اصل دليلهم فمنع الجريان ههنا مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التسلسل فى دليل الجريان قابل للمنع دون التسلسل فى اصل دليلهم (قوله فهى ذات جهتين الى آخره) يعنى لايمكن ان يكون القديم فى ذاته علة للحادث والالزم ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا بل لابد من امر يتوسط بينهما ولابد ان يكون ذلك الامر ذات جهتين بجهة يصدر عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا لصدر الحادث عن القديم وماذاك الا الحركة التى هى كيفية دائمة فى الفلك ازلا وابدا وموجبة لتجدد اوضاع الفلك بالنسبة الى الارض والافلاك الاخر فهى من حيث دوامها صادرة عن القديم من غير لزوم شئ من المحذورين ومن حيث ايجابها لتجدد اوضاع الفلك يكون واسطة فى صدور الحوادث عن القديم

المفروض اولا (قوله واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فى الامور المجتمعة فى الوجود) وذلك لان تعاقب الامور الى غير النهاية انما يتأتى عندهم بالحركة السرمدية التى لايتأتى الا بعدم الجسم المتحرك بتلك الحركة وحدوث العالم باسره ينافيه فيكون التسلسل اللازم منه تسلسلا فى الامور المجتمعة (قوله فهى ذات جهتين الاستمرار الخ) تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة ولها جهتان احديهما حيثية ذاتها وهى كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له فى كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض فى الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهى بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة التى تلزمها باعتبار اضافتها الى حدود المسافة وهى بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة فى كل آن غير المفروضة فى آن الآخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث

(قوله وانت بما سبق خبير) قدسبق ان ليس بشيء (قوله بعض تصانيف ابن تيمية) ابو العباس احمد بن تيمية من افاضل الحنابلة الذين يقولون بالجهت والمكان ومن اصحاب الحديث ولما كان مذهبه اثبات المكان للواجب وهو العرش فى زعمهم لم يمكن له القول بحدوث العالم بجميع اجزائه فاكتفى بحدوث الاشخاص وقنع به عما وجب عليه فى الباب (قوله قال الامام حجة الاسلام) اورد عليه بانهم لايقولون بوجود حادث فقط بل الحوادث لااول لها عندهم والحركات غير متناهية فلا يتوجه عليهم هذا الايراد واجاب عنه الشارح فى بعض كتبه بان كلامه مبنى على ماتقرر عنده من بطلان التسلسل مطلقا قلت فحينئذ يرجع الامر الى الوجه الخامس وكانه لم يتعرض له ههنا لذلك واجاب باثبات لزوم التسلسل فى الامور المجتمعة المترتبة

صارت واسطة فى صدور الحادث عن القديم وانت بما سبق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصى فى شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسى بان يكون فرد من افراد العالم لايزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمية القول به فى العرش وقال امام حجة الاسلام ردا لجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث

وهذا كما ترى مبنى على زعمهم الفاسد من كون الفاعل موجبا فى افعاله (قوله وانت بما سبق خبير الى آخره) وانما اعاده ههنا لكون الجواب السابق عن النقض مبنيا على مذهب الحكماء فى جواز التسلسل فى الامور المتعاقبة فاشار الى انه بعد هذا الجواز عندهم فيجوز ان يكون حدوث العالم باسره بهذا الطريق الجائز والتنبيه على ان تجويز القدم الجنسى بهذا الطريق ليس مجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب بعض المتأخرين فى مجموع العالم ومذهب ابن تيمية فى العرش (قوله من اجزاء العالم) الاولى من افراد العالم لانه يوهم ان العالم المأخوذ فى محل النزاع هو المجموع المركب من الافلاك والعناصر وليطابق قوله بان يكون فرد من افراد العالم (قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخره) حاصل رد الامام الغزالى ابطال لسندهم القائل بجواز ان يقع التسلسل فى الامور المتعاقبة بواسطة الحركة ذات الجهتين فى منع الجريان بان يقال لايجوز ان يكون الحركة واسطة بين القديم الموجب فى افعاله وبين الحوادث المعينة اذ لو كانت واسطة بينهما فاما ان تكون تلك الواسطة ذات الحركة الدائمة ازلا وابدا مع قطع النظر عن تجددها وهى الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا انها صفة واحدة بالشخص دائمة فى الفلك ازلا وابدا واما ان تكون الحركة باعتبار تجددها مثل الدورات المتعاقبة بان تكون الحركة باعتبار كل دورة حادثة معينة واسطة بين القديم والحادث المعين من الحوادث والثانى باطل لانا ننقل الكلام الى سبب تلك الدورة الحادثة وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة

العوارض اللازمة فهى من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها مستندة اليها الحوادث (قوله وانت بما سبق خبير الخ) اى وانت بما سبق من انه يجوز ان يجعله الامر الحادث الذى هو علة الحدوث معدا للوجود اللاحق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه بتجدد اجزائه واشخاصه واستمرار جنسه وذلك بان يكون اشخاص المتجددة الحادثة باسرها متعاقبة بذواتها فى الوجود والحدوث وواسطة بعضها فى صدور بعض آخر عن القديم من غير ان يكون لها بداية واللازم من ذلك ليس الا كون فرد ما وهو الذى يسمونه الفرد المنتشر قديما وذلك لايستلزم الا كون (وكذا) الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه انما المحال كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير لازم (قوله وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمية) هو من المجسمة القائلين بكونه تعالى فى جهته ومكان قال انه لافرق عند بداهته العقل بل ان يقال هو معدوم او يقال طلبته فى جميع الامكنة فلم اجد فاستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى بكون العرش مكانا له تعالى ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص بخصوصه منه قديما قال بقدم الجنس وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية

وكذا الاول باطل لان تلك الحركة قديمة بالشخص عندهم فلوكانت واسطة بين القديم والحادث المعين الموجود فى وقت دون وقت يلزم اماقدم الحادث اوحدوث القديم اوكون تلك الحركة الواحدة بالشخص واسطة فى صدور ذلك الحادث المعين فى وقت دون وقت والاولان باطلان بالبداهة وكذا الثالث باطل لاستلزامه الرجحان من غير مرجح وبيان ذلك ان ذات الحركة مع قطع النظر عن تجددها امالان تكون كافية فى افاضة الوجود على ذلك الحادث اولاتكون وعلى الثانى لاتكون واسطة فيحتاج الى واسطة اخرى وعلى الاول فاما ان يلزم قدم الحادث كالحركة او حدوث الحركة كالحادث او تخلف المعلول عن العلة التامة فى بعض الاوقات والكل باطل ولما توجه ان يقال يجوز ان تكون تلك الحركة مركبة من اجزاء متخالفة الحقيقة وتكون تلك الحركة باعتبار كل جزء منها واسطة فى صدور حادث معين بان يكون مقتضى طبيعة ذلك الجزء التوسط فى ذلك الوقت الحادث لافى الازل ولافى اوقات اخر اشار الى بطلانه ايضا بان الفلك متصل بسيط عندهم فلايعرضه الكيفية المركبة من اجزاء متخالفة بالنوع للقاعدة المقررة عندهم من ان الواحد لايصدر عنه الاالواحد بل جميع اجزائها الفرضية الحالة فى اجزاء الفلك متشابهة متماثلة متحدة فى الحقيقة النوعية فلايكون بعض تلك الاجزاء واسطة فى صدور حادث معين فى وقت دون وقت والبعض الآخر واسطة فى صدور حادث آخر فى وقت آخر غيرها دون وقت بل لابد من اتفاقها فى التوسط فى وقت واحد بل فى التوسط فى صدور معلول معين للقاعدة السابقة ولما امتنع احتمال توسط الحركة بينهما فقد بطل سندهم المذكور وبهذا البيان ظهر امور * الاول ان ليس مراد الامام من اجزاء الحركة الدائمة اجزاءها فى امتداد المسافة اذليس لها فى ذلك الامتداد اجزاء ولاجزئيات لعدم تبدل افرادها لكونها فردا شخصيا دائما ازلا وابدا بل اجزاؤها بحسب اجزاء الجسم المتحرك كما اشار اليه فى حاشية التجريد حيث قال لاجزء لها فى امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحرك ومن غفل عنه اورد عليه بان الحركة بمعنى التوسط لاتقبل القسمة اصلا ثم اجاب عنه بان معنى تشابه الاجزاء ان لايكون لها اجزاء متخالفة وهذا المعنى السلبي لايقتضى وجود الاجزاء * الثانى ان معنى تشابه الاجزاء ماهو المتعارف عندهم من التماثل الذى هو الاتحاد فى النوع ومن غفل عنه قال معناه عدم اختلافها بالسرعة والبطء ولايخفى ان السرعة والبطء من اوصاف الحركة بمعنى القطع لامن اوصاف الحركة بمعنى التوسط وان اراد ان معناه عدم اختلافها فى اقتضائها السرعة والبطء ففيه ان اجزاءها عند المنطقة تقتضى السرعة وعند القطبين تقتضى البطء كماقيل والجواب عنه ان الاجزاء المتماثلة لايختلف فى اقتضاء السرعة والبطء فى الموضعين ليس لاختلاف الاجزاء فى الاقتضاء بل لعدم قابلية المحل لما هوازيد منه اوانقص على تقدير تلك الحركة الواقعة على قطبين معينين حتى لوكان الامر

﴿ قوله صدر من مستمر متشابه الاجزاء ﴾ قد يتوهم ان المراد منه ان لايكون متخالفة الاجزاء فيشمل ما لم يكن له اجزاء اصلا والا فقد سبق ان التوسط لايقبل القسمة اصلا ورد بان الحركة بمعنى التوسط سارية في جميع اجزاء المتحرك منقسمة بانقسامه فهي ذات اجزاء متشابهة ﴿٨٦﴾ وذلك لاينافي عدم انقسامها بانقسام المسافة

انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فاسبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل

بالعكس بان يكون كل من تلك الاجزاء في محل آخر كان السرعة والبطء في محلهما ايضا على تقدير تلك الحركة * الثالث ان مراده بالاجزاء هو الاجزاء الفرضية كاجزاء الفلك المتصل لا الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل * الرابع ان اسناد الصدور الى الحركة المستمرة من قبيل اسناد الى السبب على تقدير كونها واسطة والمراد فكيف كانت واسطة في صدور شيء عن القديم في بعض الاوقات دون بعض * الخامس ان هذا الجواب من الامام مبنى على تسليم اصولهم الفاسدة كما اشرنا في اثناء التقرير ولذا اجيب عنه بان هذا التسلسل جائز عندهم * السادس انهم صرحوا بكون توسط الحركة باعتبار تجددها ومع ذلك تعرض الامام بذات الحركة توسيعا لدائرة الابطال بابطال جميع احتمالات كون الحركة واسطة بينهما * السابع فائدة التقييد بقوله متشابه الاجزاء بقي ان ما ابطله الامام سند اخص في الواقع لجواز استناد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعلقات متعاقبة لارادة قديمة اوتصورات متعاقبة لمجرد لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان سندا مساويا بل لازما لسلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية عندهم فيفيد ابطاله الزاما لهم وبهذا يظهر ان هذا الاعتراض من الامام جواب الزامى لا تحقيقى ولا يرد عليه انه ابطال للسند الاخص ﴿ قوله فكيف صدر الى آخره ﴾ استفهام انكارى للكيفية ونفى الكيفية كناية عن نفى الصدور المستلزم لوجود كيفية من الكيفيات المستمرة والكيفية اللغوية التى يجاب بها عن السؤال بكيف لايجب ان تكون كيفية مصطلحة بمعنى مقولة الكيف بل شاملة لغيرها تقول في جواب من قال كيف وجدت زيدا وجدته فاعلا او منفعلا او قائما الى غير ذلك فلايتجه ان نفس الحركة المستمرة كيفية لاتتصف بكيفية اخرى مع ان عدم الاتصاف محل نظر بناء على جواز قيام العرض بالعرض عند الحكماء ولو سلم فيجوز ان تكون كيفية الشيء ولو سلم الكل فامثال هذه العبارة كناية عن نفى الفعل المتأخر وان لم توجد الكيفية للكيفية ههنا كما ان طويل النجاد كناية عن طول القامة وان لم يكن له نجاد ﴿ قوله فاسبب تجددها الى آخره ﴾ استفهام حقيقى عن جنس سبب الجزء المتجدد الحادث من اجزاء الحركة بانه حركة ايضا او شيء آخر اذ لابد لكل حادث موجود من علة حادثة لاستحالة ترجح

﴿قوله فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء﴾ وهو الحركة بمعنى التوسط الحالة في ذات الفلك المنقسمة بانقسامه في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها من الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء المتحرك على مايشهد به الحس وعدم انقسامها في امتداد المسافة بانقسامها لايقدح في ذلك قطعا ومعنى تشابه اجزائها عدم اختلافها بسرعة وبطوء في امتداد المسافة بوجه من الوجوه وبما ذكرنا ظهر بطلان ماقيل ان الحركة بمعنى التوسط لاتقبل القسمة اصلا فمعنى تشابه الاجزاء هو ان لايكون له الاجزاء متخالفة سواء كان له اجزاء او لم تخالف لايكون له اجزاء اصلا انتهى ﴿قوله فما سبب تجددها في نفسها﴾ يعنى كما ان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج الى سبب في حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها

الى سبب فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار ﴿ الممكن ﴾ فلاتحتاج الى علة اصلا قلنا انا نعلمه قطعا انها ليست من الامور المفروضة التى يخترعها العقل كزوجية الخمسة بل هى من الامور التى تتصف بها الاشياء في نفس الامر فيكون اتصاف الحركة بها في نفس الامر محتاجا الى علة قطعا

الممكن بنفسه الى احد طرفى الوجود والعدم وليس تلك العلة نفس ذلك المتجدد لاستحالة علية الشيء لنفسه بل هى امر آخر لامحالة فان قالوا سببه غير الحركة بطل قولهم ليس مبدأ الحوادث الا الحركة التى هى ذات جهتين وان قالوا سببه الحركة الحادثة مع ذلك الجزء المتجدد فقد احتاجت الحركة الى حركة اخرى وننقل الكلام اليها فيلزم تسلسل الحركات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة مع الجزء المتجدد فى الوجود بل على تقدير الشق الاول ايضا يلزم التسلسل المذكور فى الاسباب هذا هو ظاهر كلام الامام وتلخيص كلامه انهم جعلوا سلسلة الدورات الغير المتناهية مثلا معدات واسبابا لسلسلة الحوادث المتعاقبة فى العنصريات وغفلوا عن ان نفس تلك الدورات حوادث متعاقبة تحتاج الى اسباب حادثة أخر ايضا فحينئذ يلزم التسلسل باعتبار كل دورة معينة منها وانما لايلزم لو لم يحتج تلك الدورات الحادثة الى اسباب أخر وليس كذلك لما عرفت ويرد على الامام ان لاجزء للحركة بمعنى التوسط فى امتداد المسافة وانما الجزء المتجدد للحركة بمعنى القطع وهى امر موهوم عندهم لاموجود وكذا جزؤه المتجدد فلايحتاج الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع المتصلة فى نفسها ليس لها اجزاء محققة بل فرضية كاجزاء المقدار المتصل القار فلا يحتاج شيء من تلك الاجزاء الى سبب ويجاب عن الاول بان الحركة بمعنى القطع وان كانت موهومة عندهم لكنها ليست من قبيل مايخترعه الوهم من عند نفسه كانياب اغوال بل لها وجود فى نفس الامر وان لم تكن موجودة فى الخارج بناء على ان لها منشأ فى الخارج يرسمها فى الوهم وهو الحركة بمعنى التوسط المسماة فى الفلك بالآن السيال وكل موجود حادث ولو فى نفس الامر يحتاج الى سبب حادث فى نفس الامر وعن الثانى ان الاجزاء الفرضية موجودة فى ضمن وجود الكل فلها نحو من الوجود المقابل للعدم كما حققه الشارح فى بعض كتبه والكل ليس بشيء اما السؤال بوجهيه فلان الحكماء لم يجعلوا نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدات لسلسلة الحوادث العنصرية بل لوازمها الموجودة فى الخارج بل مرعية من الاتصالات الفلكية كالاجتماع والمقابلة والتثليث والتربيع الواقعة بين السيارات وبينها وبين الثوابت حيث اثبتوا لتلك الكواكب فى هذه الحالات تأثيرات متخالفة فى العنصريات بسببها تتفاوت الاستعدادات فمراد الامام ايضا اثبات التسلسل فى اسباب تلك الاتصالات الحادثة الموجودة فى الخارج المنفصلة بعضها عن بعض ولو سلم ان مراد الامام نفس الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست بموجودة فى الخارج مع وصف الامتداد لامطلقا كيف وقد خرج اجزاؤه الى الفعل متعاقبة وسيجيء من الشارح ان ماوجد آحاده متعاقبة له نحو آخر من الوجود الخارجى واما الجواب عن الاول فلان الحركة الغير الموجودة فى الخارج لاتكون معدة مؤثرة فى عالم العناصر ولاسببا قريبا لتأثير الكواكب بل سببه القريب هو الاتصالات واما الجواب عن الثانى فلان الاجزاء الفرضية اذا كانت موجودة فى ضمن وجود الكل لابوجودات مستقلة اخر

يعترفون به من وقوع التسلسل في الامور المتعاقبة ﴿ قوله التجدد ﴾ حاصله ان التجدد لايتصور الا بالوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود واذلولا ذلك لكان اماثابتاً اومعدوماً بالكلية فلايكون متجددا وسبب العدم لايجوز ان يكون الحادث السابق عليه لاباعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه ولاباعتبار الوجود والعدم جميعاً فان مجموعها علة لوجود ذلك الحادث ومتمم لها فلابد ان يستند الى حادث آخر الى آخر ماذكره والجواب عنه ان الارادة الجزئية مثلا متممة لعلة وجود وضع جزئي فاذا حصل هذا الوضع انتفت تلك الارادة وبانتفائها انتفى ذلك الوضع وتحققت ارادة اخرى جزئية ووضع آخر جزئي وهكذا وذلك لان مقتضى الارادة انما هو حدوث الوضع الجزئي فانتفاء هذا الوضع في الآن الثاني لانتفاء علته حيث لم يتعلق الارادة الا بوجوده الآني وبالجملة ان علة عدم الحركة في الآن الثاني

واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجود اجتماع الآحاد وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء شئ

لم تكن تلك الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل قديم ﴿ قوله واعترض عليه الى آخره ﴾ جواب عن ابطال السند المذكور باختيار الشق الثاني من ترديد الامام وتسليم لزوم التسلسل في الاسباب ومنع بطلانه مستندا بان التسلسل اللازم ههنا ايضا تسلسل في الامور المتعاقبة لا في الامور المجتمعة ليكون محالا وانت خبير بان الامام سئل عن جنس السبب فوجب على المجيب عن اعتراض الامام من طرفهم بيان جنس ذلك السبب بان يقول سبب كل متجدد لاحق متجدد آخر سابق عليه بان يكون كل دورة سابقة مثلا علة معدة للدورة المسبوقة فغاية مالزم ههنا ايضا هو التسلسل في الامور المتعاقبة لا في المجتمعة ﴿ قوله قلت التجدد الى آخره ﴾ جواب عن الاعتراض السابق باثبات الممنوع الذي هو استحالة التسلسل اللازم بتحرير ان مراد الامام من التسلسل الذي الزمه لكلامهم هو التسلسل المستحيل عند الكل وهو تسلسل الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك لازم بان يقال اذا كان مبدأ الحوادث هو الحركة من حيث تجددها الذي هو انقضاء بعض الاجزاء وحدوث الآخر يلزم عدم جزء من الحركة وكلما عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة اما في حال عدم الجزء او في حال وجوده ينتج انه اذا كان المبدأ هو الحركة من حيث تجددها يلزم ذلك التسلسل المحال اما الصغرى فظاهرة اذ لو لم ينعدم شئ من اجزاء الحركة لم تكن الحركة مبدأ من حيث التجدد واما الكبرى فقد بينها بقوله فاذا عدم جزء من الحركة فلابد لعدمه الى آخره ثم انه تعرض بمعنى التجدد لانه في الاصل بمعنى الحدوث والوجود جديدا كما في قولهم الفعل المضارع موضوع للتجدد فحينئذ لاتعرض في كلام الامام لعدم الجزء الحادث مع انه سيجد التسلسل اما في حال عدمه اوفي حال وجوده بخلاف ما اذا كان بمعنى حدوث شئ بعد عدم شئ آخر قبله ففيه تحرير المراد بالتجدد ايضا وههنا بحث شريف لايخل هذا المقام بدونه وهو ان ماذكره ههنا لاتعلق له بقدم العالم وحدوثه ولا بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة وعدم جوازه ولا بتوسط الحركة في صدور الحوادث عن القديم وعدم توسطها بل هو على كل تقدير جار في امتناع عدم جزء من الحركة بل في امتناع عدم كل حادث بان يقال مثلا لايجوز ان يكون زيد معدوما بعد وجوده اذلو عدم فلابد لعدمه الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود اوعدم امر موجود اوكلاهما والكل محال مستلزم للتسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود اما حال عدمه اوحال وجوده فلو صح هذا الدليل يلزم ابدية كل حادث مع عدم بعضه بعد وجوده وهو محال والجواب ان مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام

﴿ قوله لعدم وجوب اجتماع الاحاد ﴾ اذ يجوز ان يكون سبب تجددها وتعاقبها امورا اخر ﴿ في ﴾ متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امور متجددة متعاقبة اخر وهكذا الى غير النهاية

امر مستمر دائمي (قوله فلابد لعدمه من علة الخ) وذلك ضروري وكون الحركة متجددة لذاتها ومقتضية بل كونها نفس التجدد والتقضي لا يستلزم عدم احتياجها في وقوع احد الطرفين الى العلة وذلك لان تجدد الحركة

والتسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع عندهم (قوله فلابد لعدمه عن علة حادثة) ضرورة احتياج الحادثة في كلا طرفي وجوده وعدمه الى علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة ومنقضية بل كونها عبارة عن التجدد والتقضي

وحدوث شيء آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلابد لعدمه من علة

في الزام الحكماء بانه اذا لم يمكن صدور الحادث عن القديم الا بواسطة حادث آخر معه يلزمهم ذلك التسلسل المستحيل وان لزمهم مع ذلك محال آخر هو ابدية كل حادث ولا ضرر فيه للامام ولا لغيره من المتكلمين اذ لا يلزم شيء من المحالين لهم بناء على ماقدمه من ان تعلق الارادة في الازل كاف في وجود الحوادث في اوقاتها من غير لزوم تسلسل ولا ابدية شيء من الحوادث وتضاعف المحالات اللازمة للحكماء مؤيد لمطلوبنا نعم يرد على الشارح من طرف الحكماء منع قوى سنشير اليه ويرد عليه ايضا ان الظاهر في نصرة الامام ان يقول اذا حدث جزء من الحركة فلابد لذلك الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما حركة حادثة معه اوغير الحركة وعلى الثاني بطل انحصار الواسطة في الحركة مع انه يستلزم التسلسل المحال وعلى الاول ننقل الكلام الى تلك الحركة الحادثة فيلزم التسلسل المحال في تلك الحركات المجامعة مع الحركة الاولى في الوجود المترتبة على ماأشرنا وبذلك يندفع الاعتراض السابق عن الامام ايضا لان كلام الامام في العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء الحادث لاقبله كما في الجزء السابق المعد وان حمل مراد المتعرض على ان العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء هي استعداد الحادث لمادة الفلك لذلك الجزء من الحركة بمعنى القطع وذلك الاستعداد الحادث مستند الى ذات الحركة بمعنى التوسط لكن لامطلقا بل بشرط اعداد المعد السابق الذي هو استعدادها للجزء السابق من الحركة بناء على ان الحركة بمعنى التوسط المقتضية لتجدد اوضاع المتحرك بالضرورة وتبدلها في كل آن يفرض فهي بذاتها تقتضي تعاقب تلك الاستعدادات على مادة الفلك ولما لم يمكن تعاقبها الا بزوال السابق وحدوث اللاحق فهي بذاتها لابواسطة امر خارج تقتضي حدوث كل استعداد لاحق بشرط زوال الاستعداد السابق وزوال كل استعداد سابق بشرط وجوده المشروط بزوال سابقه فلا دور ولا تسلسل في الاسباب المجتمعة لانتهاء الاسباب الى الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم بل غاية اللازم لهم هو التسلسل في تلك الاستعدادات المتعاقبة المتواردة على مادة الفلك وهو جائز عندهم لم يندفع بما ذكره كما ستعرف (قوله فلابد لعدمه الخ) اى لعدمه الحادث من علة حادثة عند حدوثه ولو كانت تلك العلة الحادثة شرطا او ارتفاع مانع عن عدمه وهذا قطعي لما قدمنا من استحالة ترجح الممكن بنفسه

على ما حققه الشارح رحمه الله تعالى في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد لاستلزام عدم احتياجها في عدمها الحادث ونقضيها الى علة حادثة كما لا يستلزم ذلك عدم احتياجها في وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى واما من قال انه يجوز ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث من غير حاجة لها في ذلك الى امر حادث وصححه بانه لا يلزم من علتها لهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو مالا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني فقد غفل عن لزوم اجتماع النقيضين في آن واحد لان الذات لو كانت علة موجبة لعدمها بعد وجودها على ماهو مقتضى العلة التامة كانت آن وجودها معدومة ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة الموجبة وانه جمع بين النقيضين في آن واحد واما القول لجواز كون هذا العدم ضروريا بنفسه غير محتاج الى العلة وذلك لكون وجود الحركة في الزمان الثاني ممتنعا لذاته فكلام سخيف بين البطلان فان امتناع وجود الحركة في الزمان الثاني لو كان مستندا الى الذات لكان الذات دائما متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود وذلك خلف خال عن التحصيل هكذا قال الشارح رحمه الله تعالى في بعض تصانيفه

الى احد جانبي الوجود والعدم ولاتكون تلك العلة ذات ذلك الجزء المعدم لا لانه لوكان ذاته علة لعدمه لكان ممتنعا بالذات فلا يكون موجودا اصلا مع انه وجد من قبل كما قيل لان الممتنع بالذات ماكان ذاته علة لمطلق العدم لاللعدم الخاص الذي هو العدم بعد الوجود بل لان عليتها له بشرط وجودها المعد له لامن حيث هي هي والا لكان ذاته مقتضيا للعدم مطلقا فيكون ممتنعا بالذات نعم يجوز ان تكون الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدم كل جزء بشرط وجوده ووجود كل جزء بشرط عدم سابقه وبيان ذلك انا اذا فرضنا نقطة على منطقة الفلك في سطحه فتلك النقطة بمقتضى الحركة بمعنى التوسط هي في كل آن يفرض في موضع آخر بحيث لاتستقر في موضع في اكثر من آن لامتناع تخلل السكنات بين اجزاء الحركة عندهم وان ذهب اليه المتكلمون ونسبوا السرعة والبطء الى قلة السكنات وكثرتها واذا فرضنا حدين ثابتين كمحيطي دائرتي ميل من دوائر الميول المتقاطعة في القطبين وفرضنا ان تلك النقطة خرجت من احد الحدين وتوجهت نحو الآخر فما دامت بينهما لاتوجد الحركة بمعنى القطع فيما بين الحدين بتمامها وانما توجد بعض اجزائها الخارجة من القوة الى الفعل بالتدريج ولما استحال وجود الكل بدون بعض اجزائه فلا توجد الحركة فيما بينهما الا في آن وصول النقطة الى الحد الثاني ولما لم تستقر في ذلك الحد في اكثر من آن واحد جاوز ذلك الحد وشرع في اجزاء جزء آخر من الحركة بمعنى القطع فانعدم الجزء الاول اعني الحركة فيما بين الحدين في كل آن يفرض عقيب وصولها الى الحد الثاني ولايمكن ذلك الشروع قبل وصولها الى الحد الثاني فظهر ان كل جزء من مفروض فيما بين الحدين من اجزاء الحركة بمعنى القطع فوجوده بتمامه آني لازماني يستقر زمانا وان كان خروج جميع اجزائه من المبدأ الى المنتهى تدريجيا يحصل شيئا فشيئا في الزمان وظهر ايضا ان المقتضي لعدم كل جزء من اجزاء تلك الحركة بشرط وجوده الآني والمقتضي لوجوده التدريجي والآني بشرط عدم سابقه انما هو الحركة بمعنى التوسط وهذا هو مراد صاحب التحصيل حيث قال ولولا ان في الاسباب مايعدم لذاته لماصح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت اذليس مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدمها الطاري لانها قديمة بالشخص عندهم مستندة بالايجاب الى علة قديمة ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضي عدمها لما عرفت بل مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدم الحركة بمعنى القطع المفروضة بين حدين معينين فحينئذ نقول لما لم يكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط تلك الاجزاء المتعاقبة من الحركة بمعنى القطع الا بواسطة استعدادات متعاقبة لمادة الفلك لما زعموا ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة فلهم ان يختاروا ههنا ان عدم ذلك الجزء لعلة حادثة هي مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امر موجود هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء اذ قد زال الاستعداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء

ونقضيها انما هو من قضية علة اوجبت للمتحرك تلك الهيئة وامتناع ثباتها واستحالة بقاء فردها في الآن الثاني بعد تقوم حقيقتها وتحصل مهيئتها وكونها حركة باقتضاء العلة المتجددة وكذلك الامر في امتناع سبق العدم على الازمان وطريانه عليه وامتناع الوجود بعد العدم وماقيل ان الامتناع والوجوب اخوان في ضدية الامكان فماجوزوا امتناع الوجود الخاص لذاته وهو الوجود بعد العدم فمابالهم لايجوزون امتناع العدم الخاص لذاته فينسد عليهم باب اثبات الواجب كل الامتداد ليس بشيء لان الخصوصية اما ان تعتبر في جانب المقتضى مثلا الموجود المأخوذ بوصف اقتران الزمان فيكون مركبا محتاجا الى غيره فلايكون واجب الوجود واما ان تعتبر في جانب المعلول المقتضى فيكون العلة هي الذات من حيث هو هو فيلزم ان يكون معدوما في ان الوجود وبالعكس

(قوله)

حادثة وتلك العلة اماامر موجود او عدم امر موجود او بعضها امر موجود و بعضها

(قوله وتلك العلة اما امر موجود) اى تلك العلة الحادثة مع عدمه الحادث امامفرد هو امر موجود واما مفرد هو عدم امر موجود واما مركب من هذين القسمين بان يكون بعض اجزائها امرا موجودا والبعض الآخر عدم امر موجود وليس المراد من الشق الثالث ان بعض افرادها امر موجود والبعض الآخر عدم امر موجود اذ الكلام ههنا بالنسبة الى مرتبة واحدة لا بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة بشهادة قوله ننقل الكلام الى علة ذلك الامر فلا يرد ماقيل ان موضع الشق الثالث بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود ثم المراد من كل شــق هو الجنس الصالح لمرتبة واحدة ولجميع مراتب سلسلة واحدة فالمتعــدد من كل جنس كان يكون العلة فى مرتبة واحدة موجودان فصاعدا او عدمى موجودين اومركبين مندرج فى هذا الشق واماالواسطة باختلاط القسمين اوالاقسام فى مراتب سلسلة واحدة من سلسلتى جانبى الوجود والعدم فستعرف اندراجها فى الحصر والمراد من الامر الموجود ماهو الموجود فى نفس الامر لاالموجود الخــارجى فقط لجريان برهان التطبيق والتضائف فى استحالة تسلســل مادخل تحت الوجود فى نفس الامر فلا يرد على الحصر انه يجوز ان تكون تلك العلة الحادثة امر موجودا فى نفس الامر لا موجودا فى الخارج ولا عدم امر موجود فيه ولا مركبا منهما لايقال فعلى هذا يدخل عدم امر موجود فى الشق الاول لان ذلك العــدم موجود فى نفس الامر لانا نقول الظاهر من الامر الموجود الامر الوجودى الذى ليس عدم امر وجودى ولو سلم فليختص به بقرينــة المقــابلة اذ المراد فى امثــاله ماعدا الخاص * ثم نقول الظاهر من الامر الموجود لعــدم شئ موجود اقســام * الاول ان يكون ذلك الامر الموجود مزيلا لامر موجود معتبر فى جملة علته التامة فينعــدم المعلول الموجود * الثانى ان لايكون مزيلا لموجود من علته لكن يكون مانعــا عن تأثير علتــه المشروط بعدم المــانع فحينئذ يكون مزيلا للامر العدمى المعتبر فى جملة علته التامة وهو عدم الموانع فينعدم العلة التامة اولا ايضا فينعدم المعلول ثانيا * الثالث ان يكون مؤثرا فى نفس المعلول الموجود اولا ويكون مزيلا لوجوده اولا فيتأثر منه العلة التامة ثانيا فينعدم كما اذا ظهر مانع فى اثناء حركة المفتاح فعــدم الحركة عارض للمفتاح اولا ولليد ثانيا ولما كان التقــدم بالذات معتبرا فى العلية كان عــدم حركة المفتاح علة لعدم حركة اليد فكان عدم المعلول هنا علة بخلاف القسمين الاولين فان عدم العلة فيهمــا كان علة لعدم المعلول وقولهم عدم العلة علة العدم لاينعكس الى قولنا علة العدم عدم العلة دائما وكيف ينعكس اليه ولو كان عــدم كل معلول بعدم شئ من اجزاء علته التامة لم يمكن عدم شئ اصلا اذ نقول ذلك الجزء المنعدم لاينعدم

فيلزم التسلسل فى العلل (قوله وتلك العلة) فى هذا المقام تعقيد عظيم فان كان المراد منها علل اعــدام اجزاء الحركة فهى متعاقبة لتعــاقب اجزاء الحركة فيكون حالها كحالها فى عدم جريان البرهان او سلسلة العلل الغير المتناهية التى هى وسائط فى اســتناد عدم جزء من الحركة الى القديم عليه انا لانسلم انها موجودة مجتمعة لجواز بقاء عدم الجزء ببقاء الطبيعة المشتركة التى هى العلة مع تعاقب افرادها على انه على التقديرين لامعنى لنقل الكلام الى علتها لانه حينئذ يكون كل لاحق منهــا مستندا الى ماقبــله لا الى نهــاية والطبيعة الى العلة القديمة الثابتــة مع ان المنــاسب فى العبارة ان يقول فاعدام اجزاء الحــركة او يقول فلابد لعدمه من علة حادثة ونقل الكلام الى علتها وهلم جرا وتلك العلل اما امر موجود الى آخره اذ لو كان المراد منها العلة القريبة لعــدم جزء من الحركة التى هى امر واحد فلا يجرى فيها الاحتمالات الثلاثة ولا يتمكن من الترديد بينها وتحصيل السلســلة والتطبيق بين احادها لعدم التعدد وفيها والتكثر فى افرادها ولاشك انه ليس المراد منه تركيبها من امر موجود وعدم امر موجود لانه مع عدم الفائدة داخل فى احد القسمين ولا يرتبط

عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المجتمعة المترتبة

بذاته بل بانعدام شئ من اجزاء علته التامة ونقل الكلام الى ذلك الجزء المنعدم وهكذا فلو انعدم موجود لزم انعدام الاجزاء الغير المتناهية فلابد من الانتهاء الى مايطرأ عليه العدم بالذات ويكون عدمه علة لعدم علته التامة ايضا اذا تقرر هذا فنقول بناء على هذا الظاهر تعرض الشارح ههنا للشق الاول لاستيفاء جميع الاحتمالات العقلية فى مقام الالزام لكن ذلك الظاهر خلاف التحقيق لان مافرض مؤثرا فى نفس المعلول اولا لايكون مزيلا لوجوده المتحقق بان يجعله غير متحقق فى وقته فانه محال ولذا قالوا هناك ضرورة بشرط المحمول وانما شانه المنع عن وجوده فى الزمان الثانى لزمان وجوده المتحقق وذلك الوجود الممنوع لم يتحقق بعد وتحققه مشروط بارتفاع المانع فهذا المزيل انما زال جزء ارتفاع المانع من اجزاء علته التامة ايضا فعدم المعلول مستند الى عدم جزء من اجزاء علة وجوده فى التحقيق سواء كان ذلك الجزء عدم ارتفاع المانع اوغيره لا الى امر موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع نقول هو ايضا انما عدم فى الزمان الثانى لانتفاء جزء من اجزاء علته التامة وذلك الجزء المنتفى هو ارتفاع المانع عن استمرار ذلك الارتفاع وتحققه فى الزمان الثانى وهكذا فى كل مرتبة فالتسلسل اللازم هنا هو تسلسل الامور الانتزاعية التى هى اعدام الاعدام ولا استحالة فيه مع ان مايجب استناده الى العدم عندهم هو عدم الوجود لا عدم العدم بل هو كثيرا ما يستند الى الموجود فالحق ان ذلك القول ينعكس الى نفسه فى هذه المادة ولذا قالوا عدم الموجود لايستند الا الى العدم ﴿ قوله وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الموجود ﴾ الحادث فنقول لابد لفيضان الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض الموجب على رأيكم من علة حادثة هى اما امر موجود ايضا اوعدم امر موجود كارتفاع المانع الموجود الذى يمنع وجوده اومركب منهما فان كان امرا موجودا ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى حتى يلزم التسلسل فى الموجودات المجتمعة المترتبة يعنى ان كانت العلة الحادثة فى جميع المراتب امرا موجودا فى جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل فى الموجودات المجتمعة فى الوجود فى زمان وجود العلة الموجودة وزمان عدم الجزء المترتبة بالذات لكون بعضها علة للبعض الآخر وكذا الكلام فى قوله وعلى الثانى الخ اذ المراد انه ان كانت العلة الحادثة عدم امر موجود ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فان كان عدم امر موجود فى جميع المراتب يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة التى هذه الاعدام اعدام لها بخلاف قوله وعلى الثالث الخ اذ لو كان المراد فيه لزوم التسلسل على تقدير كونها مركبة من القسمين فى جميع المراتب الغير المتناهية لم يوجد وجه لتعميمه الآتى

(قوله حتى يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المجتمعة) وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة فى ان يستلزم كون حدوث علة الموجودة ايضا فى ذلك الآن وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة يكون فى ذلك الآن وكذا الى غير النهاية فيكون حدوثات جميع تلك العلل الموجودة مجتمعة لامتعاقبة

﴿ بقوله ﴾

بقوله لابد ان يكون احد القسمين اوكلاهما غير متناهية ضرورة ان كلا القسمين على هذا يكونان غيرمتناهيين فبقرينة ذلك التعميم يحمل مراده هناك على انه على تقدير ان يكون العلة مركبة من القسمين فى الجملة سواء فى جميع المراتب اوفى بعضها ننقل الكلام اليها مرة بعد اخرى فحينئذ لابد ان يكون احد القسمين الذين هما الامور الموجودة وتلك الاعدام اوكلاهما غير متناهية اذ على تقدير ان يكون علة عدم الجزء من الحركة مركبة من القسمين فاما ان يكون مركبة فى جميع المراتب الغير المتناهية فيلزم عدم تناهى كلا القسمين اوفى بعض المراتب ويكون العلة فى بعض آخر هو الامر الموجود فقط فيلزم عدم تناهى قسم الموجودات اويكون العلة فى بعض آخر هو عدم امر موجود فقط فيلزم عدم تناهى قسم الاعدام وفى هذين الاحتمالين يجتمع القسم الثالث مع احد الاولين فى سلسلة واحدة اويكون العلة فى البعض الآخر كل من القسمين الاولين بالانفراد لابالتركيب بان يوجد احدهما فى مرتبة والآخر فى مرتبة الاخرى فحينئذ لما لم يكن المراتب متناهية فاما ان يكون احدهما متناهيا والآخر غير متناه فيلزم عدم تناهى احدهما واما ان يكون كل منهما غير متناه فيلزم عدم تناهيهما ايضا وفى هذا الاحتمال يجتمع الاقسام الثلاثة فى سلسلة واحدة ففى هذا التعميم دليل على ان المنفصلة المذكورة وان كانت حقيقية بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالنسبة الى جميع مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو فيندرج فيها اجتماع القسمين الاولين فى سلسلة واحدة بان يوجد كل بالانفراد لابالتركيب فقد اندرج فى الحصر المذكور اجتماع كل قسمين اوالاقسام الثلاثة فى سلسلة واحدة وعلم حال جميع الاحتمالات اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب العدم ومتى كانت عدم امر موجود ايجتمع ذلك الموجود مع جانب الوجود ومتى كانت مركبة يجتمع الموجودان مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم التسلسل فى الموجودات المجتمعة فى الوجود ولو فى آن اما فى احد الجانبين اوكليهما وانما خص حكم الشقين الاولين بما فى جميع المراتب دون حكم الشق الثالث اذ لو عمهما فى بعض المراتب لتوقف العلم بلزوم التسلسل فى الشق الاول على العلم بلزومه فى الشق الاخيرين وكذا الكلام فى الشق الثانى ولما كان الشق الثالث مركبا من الاولين فبمجرد العلم بلزوم التسلسل فيهما باعتبار جميع المراتب اندفع عنه المحذور وجاز التعميم فما قيل كان الواجب عليه ان يؤديه بعبارة اخرى اوضح مما ذكره مدفوع بان الواجب موقوف على واحد من المفاسد نعم لو قال وتلك العلة اما امر موجود اوعدم امر موجود اومركبة منهما، وعلى كل تقدير ننقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة فى جميع المراتب امرا موجودا فيتسلسل الموجودات فى جانب العدم اوعدم امر موجود فيتسلسل الموجودات فى جانب الوجود او مركبة منهما فيتسلسل الموجودات فى الجانبين وان اختلط بعض هذه الاقسام ببعض فى مراتب سلسلة واحدة مبدأة

(قوله فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه الاعدام الخ) انت خبير بانه لو فرض ترتب هذه الاعدام وتمايزها على هذا النحو لاشك فى جريان البرهان فى نفس الاعدام من غير نقل الكلام الى ملكاتها والاستعانة بموجوديتهما (قوله لابد ان يكون احد القسمين الخ) والاوجه مع بعده ان اراد علل عدم جزء الحركة التى هى وسائط بينه وبين العلة القديمة وحق العبارة ان يقول لابد له من علة حادثة

وننقل الكلام الى علة تلك العلة وهكذا فهى اما امور موجودة او اعدام امور موجودة او بعضها امور موجودة وبعضها اعدام امور موجودة حتى يلزم التسلسل فى الامور المجتمعة المرتبة الوجود على التقادير الثلاثة (قوله او كلاهما غير متناهية) وذلك لانه لا يمكن استناد الحادث الى القديم الا بواسطة الحوادث غير متناهية لئلا يلزم قدمه ولا يحصل عدم التناهى من انضمام المتناهى الى المتناهى فلابد من عدم تناهى احد القسمين او كليهما فان قيل يجوز ان يكون هناك سلاسل موجودات ومعدومات غير متناهية

(قوله لا يكون عدمه علة لعدم) ولان المعلول يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخلف عنها فلا يتصور الا لعدم واحد من تلك العلل (قوله فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه الاعدام اعدام لها) وذلك لان الامر الموجود الذى هو علة لجزء من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة فى الوجود وقوله هذه الاعدام اشارة الى الاعدام التى يكون لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود (قوله وعلى الثالث لابد ان يكون) بعض علة عدم جزء من الحركة موجودا وبعضها معدوما لابد ان يكون احد القسمين الذين

(عدم)

وعلى الثانى يكون ذلك العدم عدم جزأ من اجزاء علة وجوده ضرورة ان مالا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لابد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية

من احد الاقسام الثلاثة فلابد ان يكون احد هذه الاقسام او الاثنان منها او كل واحد من الثلاثة غير متناه فيلزم تسلسل الموجودات اما فى احد الجانبين او كليهما لكان اوضح واولى (قوله يكون ذلك العدم) عدم جزء من اجزاء علته مسلم اذ لاشبهة ان الاستعداد لذلك الجزء من جملة علة وجود ذلك الجزء وقوله فننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة حال وجود الجزء ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم ينته السلسلة الى الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم بان تكون مقتضية لعدم كل استعداد حادث بشرط وجوده ووجود كل استعداد بشرط عدم الاستعداد السابق فغاية الامر لزوم تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية وتواردها على مادة الفلك ولا محذور فيه عندهم نعم لذلك الجزء المنعدم فى نفسه اجزاء غير متناهية بحسب انقسام المسافة فيما بين الحدين لكنه تسلسل فى الامور المتعاقبة ايضا مع انه كالتسلسل اللازم لهم فى انقسام المقدار المتناهى الى غير النهاية تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ولا محذور فيه عندهم ايضا بل عندنا * فان قلت نحن ننقل الكلام الى عدم ذلك الاستعداد الحادث لانهم قالوا ان استعدادات المادة امور موجودة فى الخارج متفاوتة بالقرب والبعد فعند عدمه الحادث لابد له من علة حادثة وننقل الكلام اليها الى ان يلزم التسلسل المحال * قلت نعم لابد لعدمه الحادث ايضا من علة حادثة لكن تلك العلة الحادثة هى عدم اقتضاء الحركة بمعنى التوسط لوجود الاستعداد المذكور بعد وصول النقطة الى الحد الثانى ونسلم ان وجود الاقتضاء لذلك الاستعداد الموجود فيما بين الحدين من جملة علة وجوده ولا نسلم لزوم التسلسل المحال اذ لو نقل الكلام الى الاقتضاء الحادث فيما بين الحدين ننقله الى اقتضاء ذلك الاقتضاء وهكذا فى كل مرتبة فغاية الامر يلزمهم التسلسل فى الاقتضاآت المجتمعة المترتبة لكنه تسلسل فى الامور الانتزاعية كالملازمات وهى تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ايضا ولا استحالة فيه ايضا (قوله فيلزم التسلسل) اى على تقدير ان يكون العلة عدم امر موجود فى جميع المراتب الغير المتناهية بان يكون علة

وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة

عدم الجزء عدم امر موجود وعلة هذا العدم عدم امر موجود آخر وهكذا فى كل مرتبة فوقهما يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود فى جانب وجود الجزء بناء على ان كل امر موجود من هذه الموجودات التى اعدامها متسلسلة يكون علة لوجود ماتحته وعلة العلة علة فيكون جميع هذه الموجوات الغير المتناهية مترتبة وعللا لوجود الجزء فتكون مجامعة معه ولو فى آن (قوله والحاصل الى آخره) جمع للاقوال المتشتتة مع زيادة فائدة بوجهين * الاول تعيين الجانب الذى تسلسل فيه الموجودات من جانبى الوجود والعدم لان ماسبق ساكت عن التصريح بهذه الفائدة * الثانى دفع مايرد على الحصر فى الشقوق المذكورة بانه يجوز ان تكون العلة الحادثة عدم عدم امر موجود باضافة عدمين الى امر موجود اوعدم عدم عدم امر موجود باضافة ثلاثة اعدام وهكذا يوجد باضافة اربعة اعدام وخمسة اعدام ومافوقها لا الى نهاية وسائط غير متناهية ليس شئ منها امرا موجودا ولا عدم امر موجود ولا مركبا منهما وحاصل الدفع تحرير ان مرادنا من الامر الموجود فى الشق الاول والثالث ومن الامر الموجود الذى اضيف اليه العدم فى الشق الثانى وفى الشق الثالث اعم مما يستلزمه بناء على ان الغرض ههنا لزوم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود فى احد الجانبين اوكليهما باى وجه كان فيدخل مثل عدم عدم المانع وكذا كل ماكان الاعدام المضافة فيه زوجا فى الشق الاول اذا انفرد فى الشق الثالث اذا تركب مع القسم الثانى ويدخل مثل عدم عدم عدم المانع وكذا كل ماكان الاعدام المضافة فيه فردا فى الشق الثانى اذا انفرد وفى الشق الثالث اذا تركب مع القسم الاول فلا واسطة اصلا وما قيل يجوز ان يكون عدم الجزء من الحركة لعدم امر لايستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله فى زمان الوجود مثل عدم امر اعتبارى كالامكان فان سلبه لايستلزم الا الوجوب اوالامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية فمدفوع لا بما قيل العدم الذى يكون سببا لعدم الجزء من الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة كما قرره الشارح وجزء علة الموجود الحادث لايكون امرا اعتباريا لانه فاسد يشهد بفساده كون عدم المانع مع كونه امرا اعتباريا من علة كل موجود خارجى بل يقال الكلام فى العلة الحادثة مع عدم الجزء فان لم يكن عدم ذلك الامر الاعتبارى حادثا كعدم الامكان الخاص الثابت للواجب والممتنع ازلا وابدا اوكان حادثا فى وقت آخر غير وقت حدوث ذلك العدم لم يكن ذلك العدم سببا لحدوث ذلك العدم وان كان حادثا موجودا فى نفس الامر مع ذلك العدم الحادث

على سبيل التشابك بان يكون سلسلة الموجودات ثم المعدومات ثم الموجودات ثم المعدومات وهكذا وان كان كل واحد من السلاسل متناهية فلا يلزم التسلسل المستحيل قلت بل يلزم فى نفس سلاسل الموجودات فتدبر (قوله والحاصل انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المرتبة المجتمعة) ممنوع لجواز ان يكون متعاقبة كل سابق منها معدا للاحق فى وجوده فى الآن ويبقى عدم جزء الحركة ببقاء الطبيعة المشتركة بين افراد تلك المعدات واى دليل حكم

هما الامور الموجودة التى هى علل للبعض الموجود وتلك الاعدام التى هى علل للبعض الذى هو عدم امر موجود اوكلاهما غير متناهية (قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة) اما اذا كان الغير المتناهية هو البعض الموجود فظاهر واما اذا كان تلك الاعدام فلان كل عدم منها عدم جزء من اجزاء علة وجود الحادث كما مر منه رحمه الله

امافی حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة فى حال عدمه

فلا يخلو من ان يكون عدم امر وجودى اوعدم عدم امر وجودى اومستلزما لاحدهما فى واحد من المراتب المتصاعدة باضافة الاعدام اليه وعلى كل تقدير يندرج فى احدالشقوق المذكورة ويلزم التسلسل المحال نعم لوحمل الموجود فى كلامه على الموجود الخارجى لم يندفع ذلك بشئ لكن عرفت عدم ضرورة تلجئ اليه (قوله امافی حال وجوده السابق) يحتمل ان يكون هذا الترديد لمنع الجمع بين الحالين على التقديرين المتنافيين بناء على ان المنفصلة المطوية فى الدليل القائلة بان عدمه الحادث امان يكون بسبب امر موجود اوعدم عدم امر موجود فى جميع المراتب الغير المتناهية وامابسبب عدم امر موجود فى جميع المراتب منفصلة مانعة الجمع ايضا ينتج بانضمام الكبريين المتصلتين المذكورتين بقوله ان كان بسبب امر موجود الى آخره منفصلة مانعة الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة الى حال الشق الثالث المذكور فيما سبق وبانضمام هذا القول الى النتيجة المنفصلة يطابق ماسبق ويحتمل ان يكون الترديد لمنع الخلو ليندرج فيه لزوم التسلسل المذكور فى الحالين بناء على ان المنفصلة المطوية ذات اجزاء ثلاثة ثالثها قولنا واما ان يكون بسبب امر مركب من القسمين وانها بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو وقوله وقس عليه حال الخ اشارة الى الكبرى الثالثة على الوجه الذى ذكرنا (قوله لان عدمه) الحادث المستمر بعد حدوثه ابدا (ان كان حادثا بسبب) حدوث (امر موجود) يقتضى زوال الجزء ويجامع عدمه بالضرورة (او) بسبب حدوث (عدم امر) كعدم ارتفاع الموانع (يستلزم) ذلك العدم (حدوث امر موجود) فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه الذى هو العدم الحادث وقت عدم الجزء فبالضرورة يوجد هذا الامر الموجود وقت عدم الجزء ولو فى آن (كعدم المانع) عن وجود الجزء فى الزمان الثانى لزمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفاع الموانع من اجزاء العلة التامة لوجوده (المستلزم) ذلك العدم الاول (لوجود المانع) بناء على ان رفع السالبة المحصلة نقيض مساو للموجبة المحصلة وان لم يكن رفع السالبة المعدولة كذلك يعنى ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين فى جميع المراتب الغير المتناهية (يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة) ذاتا اوزمانا (المجتمعة) فى الوجود ولو فى آن واحد (الحادثة فى حال عدمه) اى فى حال عدم جنس ذلك الجزء المنعدم ففى الضمير استخدام بناء على انه سيجد التسلسل المذكور باعتبار الامر الثانى من هذين الامرين فى سلسلة الموانع المتعاقبة فى الحدوث زمانا المجامعة مع اعدام الاجزاء المتعاقبة من الحركة لا المجامعة مع عدم جزء واحد منعدم فقط وهو مرجع الضمير فى قوله فاذا عدم جزء من الحركة الا

عليه بالبطلان (قوله عدم امر يستلزم حدوث امر) سواءكان موجودا خارجيا اولا ويكون هذا العدم عدم جزء من اجزاء علة وجود جزء الحركة وهو لايكون امر اعتباريا فلا يرد تجويز ان يكون عدمه لعدم امر لايستلزم ذلك حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتبارى كالامكان

تعالى ومنا (قوله اوعدم امر يستلزم حدوث امر موجود) فيه اشارة الى ان المراد من الامر الموجود فى قوله وتلك العلة اما امر موجود مايعم المانع وغيره لايقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لايستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولاوجود امر قبله مثل عدم امر اعتبارى كالامكان فان سلبه لايستلزم الا الوجوب اوالامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية لانا نقول ان العدم الذى يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة على مامر فى ابطال الشق الثانى وظاهر ان الموجود الحادث الذى هو علة لوجودها حادث لايكون امرا اعتباريا

ان يحمل تنكير الجزء فى ذلك القول على الوحدة الجنسية اوالنوعية لا على الوحدة الشخصية فلا استخدام لكنه خلاف الظاهر وبيان لزوم التسلسل المذكور يحتاج الى نوع بسط فاعلم ان ههنا ثلث صور الاولى ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوث ذلك الامر الموجود لحدوث امر موجود آخر وحدوث الموجود الثانى لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية * الثانية ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوث الامر الموجود لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدم ذلك الموجود وحدوث ذلك العدم لحدوث امر موجود ثان وحدوث الموجود الثانى لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدمه وحدوث هذا العدم الثانى لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا شبهة فى اجتماع الموجودات الغير المتناهية حال عدم الجزء فى هاتين الصورتين ولا فى كون بعضها علة للبعض الآخر فيهما لكن فى الصورة الاولى بلا واسطة وفى الثانية بواسطة واحدة هى عدم ارتفاع الموانع فان كل موجود فى الصورة الثانية كان علة لعدم ارتفاع الموانع عن عدم الموجود الذى يليه من تحته وذلك العدم علة لوجود ذلك الموجود الذى يليه ولزم من هذا ان يكون كل من هذه الاعدام علة للعدم الذى تحته بواسطة موجود واحد وان يكون علة لعدم الجزء * الثالثة ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث عدم ارتفاع المانع عن وجوده وحدوث ذلك العدم لحدوث عدم ارتفاع المانع الثانى عن عدم المانع الاول وحدوث ذلك العدم الثانى لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثانى وحدوث العدم الثالث لحدوث عدم ارتفاع المانع الرابع عن عدم المانع الثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل من هذه الاعدام الحادثة بالفعل بعضها علة للبعض الآخر ويحصل هناك بازاء كل عدم مانع موجود آخر فيجتمع حال عدم الجزء موجودات غير متناهية ايضا فقوله ان كان بسبب امر موجود شامل للصورتين الاوليين ولا يقدح دخول الاعدام فى الصورة الثانية فى سلسلة العلل لان الداخل عدم عدم امر موجود لا عدم امر موجود وقوله او عدم عدم امر موجود مختص بالصورة الثالثة وبما حررنا من ان المراد بالموانع فى كل مرتبة من مراتب الصورة الثالثة موانع عن عدم موجود آخر اندفع عنه ما يمكن ان يقال ان ارتفاعات الموانع واعدامها كلها امور انتزاعية يمكن ان تنتزع عن مانع واحد فعلى تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم عدم المانع فى جميع المراتب لا يلزم تعدد المانع الموجود فضلا عن موانع موجودات غير متناهية فتأمل فى هذا المقام اذ قد زل فيه كثير من الاقدام بقى ههنا كلام يتوقف تحقيق المقام عليه وهو انه لا حاجة الى العدم اللاحق اذ يكفى وجود الحادث مع عدمه السابق بان يقال اذا وجد جزء من الحركة فلا بد لفيضان الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض من علة حادثة هى اما امر موجود فى جميع المراتب الغير المتناهية او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود فيلزم

وان كان بسبب عدم امر موجود لايستلزم امرا موجودا يلزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث * فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع

تسلسل الموجودات المجتمعة المترتبة حال وجوده واما عدم امر موجود فى جميع المراتب بان يكون وجوده لزوال مانعه وزوال مانعه لانعدام موجود وذلك الانعدام لانعدام موجود آخر وهكذا فيلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة حال عدمه السابق بناء على ماذكره من ان الموجود الذى كان عدمه علة لعدم موجود آخر هو من جملة علته التامة ضرورة واما امر مركب منهما فيلزم تسلسل تلك الموجودات فى الحالين اوفى احدهما والجواب لعله انما احتاج الى العدم اللاحق اذ يرد عليه ماذكره المعترض بان يقال نختار ان علة وجوده هو الامر الموجود الحادث وهو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء وحدوث ذلك الاستعداد لانعدام استعداد سابق وهكذا فى كل مرتبة فغاية اللازم تسلسل الاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت وروده مثله على تقدير العدم اللاحق ثم انه قصد بلزوم التسلسل المذكور ههنا لزومه باعتبار علل كل جزء على حدة اى علل عدمه اللاحق اووجوده السابق الحادثة دفعة وباعتبار علل الاجزاء المتعاقبة زمانا الحادثة معها متعاقبة لا الى نهاية من جانب الازل وان فرض لعدم كل جزء علة واحدة فقط ولاجل ان مراده لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين مامصحح ايراده الآتى بقوله فان قلت الى آخره المختص بلزوم التسلسل بالاعتبار الثانى والا لم يصح ذلك الايراد بوجه اذ الكلام حينئذ فى عدم جزء واحد لافى عدم كل جزء من تلك الاجزاء المتعاقبة الغير المتناهية (قوله وان كان بسبب عدم امر موجود) اومايستلزمه من عدم عدم عدم امر موجود وامثاله مما كان الاعدام المضافة فردا كما اشرنا اليه وللاشارة الى هذا التعميم وصفه بقوله لايستلزم امرا موجودا كالتوصيف للتعميم فى قوله تعالى (ولا طائر يطير بجناحيه الى آخره) اذ الطائر فى العرف العام لا يشمل مثل الذباب (قوله فان قلت الى آخره) منشأ السؤال تعميم الامر الموجود عما يستلزمه من مثل عدم عدم المانع ومورده الملازمة المذكورة فى الشق الاول مستندا بسندين مبنيين على مذهب الحكماء لانهم شرطوا فى بطلان التسلسل امرين احدهما الترتب الذاتى المفسر بالعلية والمعلولية ولو بان يكون بعضها شرطا للبعض الآخر وثانيهما اجتماع تلك الامور المترتبة فى الوجود ولو فى آن واحد (قوله لايلزم الترتب بين تلك الموانع) اى موانع الاجزاء المتعاقبة اذ غاية الامر ان يكون كل مانع منها لازما لعدم عدم المانع عن جزء واحد الذى هو علة عدم ذلك الجزء ولا يعلم الترتب الذاتى لابين الموانع المذكورة ولابين ملزوماتها التى هى اعدام

(قوله فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء الخ) يعنى لانسلم انه يلزم التسلسل فى الامور المجتمعة المترتبة من طريان العدم على اجزاء الحركة لجواز ان يكون علة عدم كل جزء عدم عدم المانع المستلزم لوجوده فلا يجرى البرهان لان الترتب انما هو بين عدام الاعدام وهى غير مجتمعة والموانع وان سلم انها مجتمعة فهى غير مترتبة (قوله لايلزم الترتب بين تلك الموانع) وذلك لان المفروض كون كل من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة وهذا لايستلزم كون بعضها متوقفة على بعض

حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لايلزم اجتماع تلك الموانع فى الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها

ارتفاعات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة فى الحدوث كالاجزاء ولوسلم ان ملزوماتها مترتبة فالترتب الذاتى بين لوازمها التى هى تلك الموانع ممنوع ايضا اذ لما جاز انتفاء العلية بين لوازم علة واحدة كما قالوا فى اللوازم الثلثة للعقل الاول وهى العقل الثانى ونفس الفلك الاعظم وجسمه الصادر عنه باعتبارات مختلفة بناء على ان التقدم بالذات معتبر فى العلية فما ظنك فى لوازم علل مترتبة متعاقبة فى الحدوث زمانا وماقيل فى نفى الترتب الذاتى ههنا اذ كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة فكما لاترتب بين تلك العدمات فكذا لاترتب بين تلك الموانع التى هى علل لتلك العدمات اذلاتوقف بينها وهو ظاهر ففاسد من وجهين الاول اذا كان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة كان عدم الجزء مستندا الى امر موجود هو ذلك المانع لا الى عدم عدم المانع والكلام فيه الثانى لما كان بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الآخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق بعد وجوده متوقفا على وجوده ووجوده متوقفا على عدم سابقه بعد وجوده فعدم الجزء اللاحق كان متوقفا على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام فى اعدام باقى الاجزاء فكيف يصح انكار التوقف بين اعدام العلل المعدة وبين وجوداتها نعم كل من تلك الموانع كما هو لازم لعدم ارتفاع المانع عن وجود ذلك الجزء كذلك لازم لعدم ذلك الجزء فكان تلك الموانع لوازم لاعدام الاجزاء المترتبة لكن قد عرفت ان لوازم العلة الواحدة لاتجب ان تكون مترتبة فضلا عن لوازم الامور المتعددة المترتبة لكن بهذا ينقدح الترتب الذاتى بين الموانع المجتمعة حال عدم جزء واحد ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد لعدم ارتفاع المانع عن وجوده وذلك العدم لعدم ارتفاع المانع الثانى عن عدم المانع الاول وهكذا فى كل مرتبة لا الى نهاية كما عرفت فى الصورة الثالثة فغاية الامر ان يجتمع هناك موانع موجودات غير متناهية لوازم لاعدام الارتفاعات المترتبة لكون بعضها علة للبعض الآخر وجميع تلك الموانع حادثة دفعة مع عدم ذلك الجزء فاذا لم تكن تلك الموانع الموجودة الغير المتناهية مترتبة لاذاتا ولازمانا لم يمكن جريان البرهان فيها بوجه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا بل لايلزم ذلك فيما اذا اختلط عدم المانع ببعض مراتب سلسلة واحدة وبذلك يختل جميع ماذكره ههنا فى نصرة الامام وستعرف تحقيق المقام (**قوله** بل لايلزم اجتماع الى آخره) كلمة بل للترقى فى عدم لزوم التسلسل المحال عندهم ببيان انتفاء الشرطين المذكورين معا (**قوله** لجواز ان يكون حدوثها) اى حدوث تلك الموانع ولو آنا كافيا فى انتفاء الاجزاء الممنوعات كما اذا فرضنا ان المانع عن وجود

ولوكان آنا كافيا فى انتفاء ماهو مانع عنه * قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث فان اجتمعت فى الوجود لزم التسلسل المستحيل لان آحادها مترتبة فى الحدوث بحسب

الجزء فيما بين الحدين المفروضين وصول النقطة المفروضة على سطح الفلك الى الحد الثانى فان ذلك الوصول آنى لا يستقر فى اكثر من آن واحد ولا يلزم من زوال المانع بعد الآن او بعد زمان عود الجزء المنعدم الى الوجود لان ارتفاع المانع لا يكفى فى وجود المعلول بل لابد من المقتضى ايضا وليس هنا مايقتضى وجوده بل مايقتضى عدمه بعد ذلك ابدا وهو امتناع اعادة المعدوم بعينه عندهم كما سيجئ لايقال لاوجه للاقتصار فى هذا السؤال والجواب على عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لانهما جاريان فى انفس موانع الاجزاء ايضا بل المناسب ان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او عدم عدم المانع المستلزم له لايلزم الترتب بين تلك الموانع بل لايلزم اجتماعها الى آخره لانا نقول المانع عن وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو مندرج فى قوله ان كان بسبب امر موجود والا فيكون علة عدم الجزء هناك عدم عدم المانع لاوجود المانع على ان الاقتصار ههنا وفيما بعد يجوز ان يكون للاشارة الى ماهو التحقيق عندهم من ان علة العدم عدم العلة لاغير (قوله قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث) اى موانع وجودات الاجزاء المتعاقبة مثلا اذا فرضنا ان عند تمام كل دورة من دورات الفلك يحدث مانع عن وجود تلك الدورة بعده فبين حدوثى كل مانعين متواليين من موانع الدورات الغير المتناهية يوم وليلة ويكون حدوث كل مانع لاحق متأخرا زمانا عن حدوث مانع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث بناء على ان المراد من التعاقب ههنا مطلق التأخر الزمانى الكافى فى جريان البرهان اذ من الاتصالات الفلكية مايتراخى عن سابقه بكثير من الزمان فحينئذ لايخلو اما ان يكون جميع تلك الموانع المتعاقبة فى الحدوث ابدية بعد حدوثها كاعدام اجزاء الحركة التى كانت موانع عن وجوداتها كما لو وجب دوام المانع مدة دوام انتفاء الممنوع واما ان لاتكون ابدية بل منعدمة بعد آن حدوثها او بعد زمان كما اذا كان حدوثها ولو آنا كافيا فى انتفاء الممنوع ابدا فان كانت جميعها او بعضها الغير المتناهى ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها فى الوجود قطعا مع كونها متعاقبة فى الحدوث زمانا فيجرى فيها البرهان ولذا قال فان اجتمعت فى الوجود وتلخيص الجواب اثبات الملازمة الممنوعة بتحرير ان مرادنا من الترتب مايفيد صحة جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة سواء كان ترتبا ذاتيا او زمانيا فالتسلسل فى الامور المجتمعة المترتبة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير استناد المذكور ايضا سواء كانت تلك الموانع المتعاقبة فى الحدوث ابدية بعد حدوثها اولم تكن وذلك التسلسل اللازم محال لجريان البرهان المذكور فى استحالة الكل

(قوله تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث الخ) يعنى ان الموانع لما كانت موانع لافراد الحركات المتعاقبة فى الحدوث لابد ان تكون متعاقبة لحذاء تلك الافراد فى الحدوث فتكون مترتبة بحسب الزمان وان لم تكن مترتبة بحسب الزمان بنفسها وبحسب الذات فان اجتمعت فى الوجود ايضا بان لايقتضى كل سابق منها بل يستمر الى حدوث اللواحق تم المراد ويجرى البرهان

(قوله قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث) يعنى لايجب فى لزوم التسلسل المستحيل ههنا كون تلك الموانع مترتبة بحسب الذات وتوقف بعضها على بعض بل يكفى فى ذلك تعاقبها زمانا بحسب الحدوث وهى متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث كل واحد منها مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة فكما ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب الزمان كذلك حدوثات الموانع المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان

(قوله الى علة عدمها) اى الى علة عدم كل مانع اذلابد لكل عدم حادث من علة حادثة وتقلنا الكلام الى علة هذه العلة الحادثة وهكذا الى غير النهاية ولايخلو هذه العلل الحادثة اما ان تكون موانع موجودة اواعداما مستلزمة لها فيلزم التسلسل المستحيل وقت عدم كل مانع واما ان تكون اعداما لعلل وجوده المترتبة فيلزم ذلك التسلسل وقت وجود كل مانع وانما يكون ذلك التسلسل مستحيلا لكون هذه العلل مترتبة مجتمعة فى الوجود اما الترتب فظاهر واما الاجتماع فلان علة وجود المانع لابد ان تكون موجودة متحققة بجميع اجزائها حال وجود المانع والافانتفاء جزء منها يستلزم انتفاء العلة التامة اذلاشك ان هذه العلل الغير المتناهية من المتممات لعلة وجود المانع فانتفاء واحد منها يوجب انتفاء العلة التامة فيستحيل وجود المانع وهذا هو المراد مما اورده فى هذا المقام وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل فى الموجودات على هذا الوجه لوكانت علة العدم امرا حادثا وهو غير مسلم وقد حققنا سابقا ان علة عدم الحركة فى الآن الثانى هى عدم ارادة وجودها فيه وهو امر دائمى مستمر ثم لوفرض انها امر حادث فكيف يلزم التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود لم لايجوز ان يكون معدات لايجتمع فى الوجود كما هو شان علة كل متجدد وجودا كان اوعدما هذا

الزمان ومجتمعة فى الوجود فيجرى فيه التطبيق ولايقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لايخفى على ذى فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث فى اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان وان لم يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل فى الموجودات

فقد عرفت ان مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة بان يكون كل مانع مانعا عن وجود جزء آخر فكما ان الاجزاء الممنوعات متعاقبة فى الحدوث متسلسلة الى غير النهاية من جانب الازل فكذا موانعها ويدل على ذلك صريح مايذكره بعد فى تطبيق السلسلتين المبتدأتين من الحادث فى اليوم ومن الحادث بالامس ومنهم من حمل الموانع ههنا على علل عدم جزء واحد بناء على ان علل المانع عن وجود جزء موانع عنه ايضا ثم اعترض عليه بان قال لم يظهر لى من هذا الجواب دفع المنع الاول بل انما يندفع به المنع الثانى وهو قوله بل لايلزم الخ الجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتى ولازمانى فلايجرى البرهان فى ابطاله انتهى وهذا الاعتراض وارد على مافهمه لاعلى الشارح فانه مبنى على الغفلة عن كلمة كل فى صدر السؤال عن كون مراد الشارح فى الملازمة لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين نعم مااورده متوجه على لزوم التسلسل المستحيل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما قدمنا فى اختلال ماذكره الشارح ههنا وسيجئ جوابه (قوله ولايقدح فيه الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله بحسب الزمان لكن كونه جوابا ملزما للحكماء محل نظر لان مجرد الترتب الزمانى لوكان كافيا عندهم فى جريان البرهان

(قوله وان لم يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام الخ) ان لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث فى الوجود بل كانت متعاقبة بحسب الوجود ومنقضية بعضها عن وجود بعض آخر كاجزاء الحركة نقلنا الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة فى الوجود اذلابد لكل عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع آخر لذلك المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة فى الحدوث دفعة اذ لابد لحدوث هذا المانع من علة حادثة آن حدوثه وكذا لابد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة فى هذا الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحدوثات المتوقف بعضها على بعض واقعة فى آن واحد فيكون تلك العلل مترتبة فى الحدوث ومجتمعة فى الوجود ولما كانت العلة الموجبة بحدوث مانع الشئ مانعا لذلك الشئ كان تلك العلل الغير المتناهية موانع لهذا المانع ولذا عبر الشارح عن هذه العلل بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الخ هكذا حقق هذا المقام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية مترتبة بحسب الذات مجتمعة فى الوجود وهى العلل

الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا

فى الامور المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا بجواز النفوس الانسانية الغير المتناهية المتعاقبة فى الحدوث بحسب الزمان الابدية بعد حدوثها كما سيشير اليه ولا مخلص ههنا الا بان يقال مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام بان غرضه الزام الحكماء بمقدمات بعضها مسلمة عندهم كتشابه اجزاء الحركة المستمرة المبنى على بساطة الفلك وكايجاب الفاعل بحيث يحتاج ايجاده الحادث الى حدوث امر باعداد واستعداد وبعضها قطعية ظاهرة على كل ذى فطرة سليمة كبطلان التسلسل ههنا بجريان البرهان فيه ويؤيده ان ايراد هذه المباحث فى صورة الزام الحكماء فى كتب عقائد اهل السنة ليس الا لدفع الشبه عن عقائدهم فيكفيه بطلانه عند ذوى فطرة سليمة ﴿ قوله فان علة عدم كل مانع ﴾ من تلك الموانع المنعدمة بعد حدوثها متعاقبة اما عدم عدم المانع عن استمرار وجوده واما انعدام جزء من اجزاء علة وجوده كعدم الجزء بعينه لا يقال لا تقابل بين القسمين اذ قد عرفت ان عدم عدم المانع عن وجود الجزء او المانع المنعدم كان عبارة عن عدم ارتفاع المانع عن وجوده وارتفاع المانع جزء من علة وجوده فكان القسم الاول عبارة عن عدم جزء من اجزاء علة وجوده وهو القسم الثانى فكان القسم الاول مندرجا فى القسم الثانى واخص منه مطلقا لانا نقول المراد بالجزء فى القسم الثانى ماعدا ارتفاع المانع وجوديا كان او عدميا وانما فعل ذلك ليجتمع الموجودات فى القسمين حال العدم وفى الآخر حال الوجود على تقدير كون ذلك القسم علة فى جميع المراتب وانما لم يتعرض لكون العلة امرا موجودا لان الكلام فيما كانت العلة عدم المانع فى جميع المراتب او الاشارة الى التحقيق كما قدمنا ﴿ قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الغير المتناهية ﴾ اقول حملوا مراده من الموانع المترتبة ههنا على موانع الموانع المترتبة فى الحدوث زمانا بان يكون كل مانع منها مانعا عن وجود المانع المنعدم من موانع الاجزاء كما هو المتبادر من كلامه وعلى علل المانع عن الشئ موانع عنه ايضا ومترتبة ذاتا فى الحدوث مع عدم ذلك المانع المنعدم ويتجه على الاول ان موانع الموانع يجوز ان تكون متعاقبة غير مجتمعة ايضا كموانع الاجزاء بعين ماذكره من جواز ان يكون حدوث كل مانع ولو آنا كافيا فى انتفاء الممنوع ابدا بعد حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل لا يثبت به الملازمة الممنوعة لان التسلسل المأخوذ فيها التسلسل الموجودات المجتمعة لا يقال يجوز ان يكون بطلان هذا التسلسل ايضا مبنيا على ما سيجئ منه فى تحقيق مذهب المتكلمين من جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة فى مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة

بالنسبة الى علة عدم مانع والى علة مانع مقارن لتلك العلة الثانية والى علة مانع مقارن للعلة الثالثة والى علة مانع مقارن للعلة الرابعة وهلم جرا وقيل المراد منها علل وجود المانع وسماها موانع على المشاكلة اولان علة مانع الشئ مانعة لذلك الشئ ولا يخفى انه تكلف وبقى شئ آخر وهو ان اتمام الوجه الثالث على هذا النحو التجاء بالاخيرة الى براهين ابطال التسلسل فيرجع الى الوجه الخامس ولا يكون وجها مستقلا الا ان يقال ان الوجه الخامس جواب ببيان جريان البرهان فى الامور الغير المتناهية مطلقا وهذا الوجه باثبات الترتب والاجتماع الذين شرطوها فى جريان البرهان فيما اعترفوا به هذا

الموجودة التى هى لابد منها فى وجود جزء من اجزاء علة وجود المانع فيلزم التسلسل المستحيل فى اسباب وجود المانع فان قلت انهم لا يجوزون استناد العدم الى امر موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود وح يسقط الشق الاول اعنى استناد عدم المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلنا لا بأس بذكر الشقوق البعيدة استظهارا

بحسب الزمان وان يكون الجواب باعتبار هذا الشق جوابا بتغيير الدليل وتجريد
الملازمة عن المجتمعة كما يتبادر من ترك هذا القيد ههنا لانا نقول على هذا لاحاجة
الى التكلفات التى ذكرها فى هذا المقام بل اللائق حينئذ اجراء البرهان فى نفس
اجزاء الحركة بان يقال الدورات المتعاقبة الغير المتناهية محال لجريان البرهان وايضا
لايندفع به الاعتراض السابق على الامام وانما يندفع بلزوم تسلسل الموجودات
المجتمعة ويتجه على الثانى ماقدمناه فى اختلال ماذكره ههنا وتقدم من البعض
من جواز ان يكون حدوث عدم المانع المنعدم لحدوث عدم ارتفاع المانع عن وجود
المانع المنعدم وحدوث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع المانع الثانى
عن عدم المانع الاول وحدوث العدم الاخير لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث
عن عدم المانع الثانى وهكذا الى غير النهاية كما اشرنا اليه فى الصورة الثالثة فغاية اللازم
ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية لوازم لاعدام الارتفاعات المترتبة
الغير المتناهية وقد عرفت ان لوازم الامور المترتبة بالذات لايجب ان تكون مترتبة
بالذات وجميع تلك الموانع حادثة دفعة عند حدوث عدم المانع المنعدم واذا لم يعلم
بينها ترتب لاذاتا ولازمانا فلايجرى فيها البرهان بوجه لايقال لعل بطلان التسلسل
ههنا مبنى على ماسيجيء منه تحقيقه من ان مطلق الامور المجتمعة الغير المتناهية يستلزم
الترتب الذاتى بين المجموعات المأخوذة منها بان يكون بعضها جزأ من البعض الآخر
وان لم يكن بين آحادها ترتب ذاتى لانا نقول على هذا لاوجه لتسليم انتفاء الترتب
الذاتى فى الشق الاول كما اشار اليه بقوله ولايقدح فيه عدم ترتبها الى آخره والجواب
عن هذا الاشكال القوى المتوجه ههنا وفيما سبق انه اذا كان عدم المانع المنعدم ههنا
وعدم الجزء فيما سبق لاعدام الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما
لمانع موجود كما فى الصورة الثانية كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع المنعدم ههنا
وعن وجود الجزء المنعدم فيما سبق وكان المانع الثانى وكذا الموانع التى فوقهما
الى غير النهاية مانعا عن عدم المانع الذى يليه من تحته لاعن وجوده والا لم يجتمع
هناك مانعان فضلا عن الموانع الغير المتناهية ولاشك ان ما كان المانع الثانى مانعا عنه
من عدم المانع الاول انما هو عدمه الازلى وكذا ما منعه المانع الثالث انما هو العدم
الازلى للمانع الثانى وهكذا فى كل مرتبة فوقهما ولايخفى على ذى فطرة سليمة ان العدم
الازلى المستمر من الازل الى وقت معين انما ينقطع فى ذلك الوقت باحد الامرين
اما بحدوث موجود اوزوال موجود ازلى سواء كان نوعا اوجنسا يتعاقب
افراده اوشخصا ان جوز زوال الازلى كما سيشير اليه فاذا قد انحصر العلة
الحادثة لحدوث موجود فى امر موجود وعدم امر موجود لاثالث لهما قطعا
وان جاز ان يكون علة عدم الموجود اعم منهما ومن عدم ارتفاع المانع فحينئذ نختار
الشق الثانى ونقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع المنعدم ههنا وعدم الجزء فيما سبق
لعدم ارتفاع المانع عن وجوده لكن لايجوز ان يكون هذا العدم ولاوجود المانع

(قوله الوجه الرابع) معارضة لما اعتصموا به فى ربط الحادث بالقديم من القول بالحركة السرمدية وابطال لما اعتمدوا عليه فى هذا المدعى وحاصله انه لايجوز عدم تناهى ﴿ ١٠٤ ﴾ الحوادث المتعاقبة والا يلزم ان لايكون للقديم حالة يتحقق فيها سبقه على كل مايصدق عليه الحادث لدوام مقارنته لبعض الحوادث والى هذا اشار بقوله بل مقارنته دائما واللازم باطل فالملزوم مثله لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث وهو يوجب ان يكون له الحالة المذكورة فقوله لان القديم صغرى دليل بطلان التالى وقوله وهذا يوجب الخ كبراه وقوله اذا القديم دليل الصغرى وقوله اذ ما كان دليل الكبرى ولما اثبت للقديم الحالة المذكورة وفصل وجوهها وبين دلائلها صرح بما هو فذلكة الكلام وخلاصة المرام وقال يلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية ان لا يوجد له تلك الحالة فبما قررنا ظهر بطلان ماقيل ان قوله ويلزم من توارد الحوادث الخ مستدرك بقوله اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لايكون سابقا على كل واحد منها

على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المحيل فى اسباب وجوده * الوجه الرابع ماعول عليه بعض المتأخرين

اللازم له مستندا الى مثل ذلك العدم لانهما مع انقطاع العدم الازلى لذلك المانع متلازمة بل كل منهما حادث اما الوجود موجود اولعدم امر موجود فان كان لحدوث موجود فى جميع المراتب يلزم تسلسل الموجودات المترتبة ذاتا المجتمعة الغير المتناهية حال عدم المانع اوالجزء المنعدم وان كان لعدمه فى جميع المراتب يلزم تسلسلها حال وجوده وان كان لمجموعهما يلزم تسلسلها فى الحالين اوفى احدهما فلا اشكال لاههنا ولا فيما سبق ولا فيما تمحض السلسلة ولا فيما اختلط ببعض مراتبها عدم عدم المانع. واما عدم عدم عدم المانع وغيره مما كان الاعدام المضافة فردا ففى حكم عدم المانع قطعا فظهر ان مراده بالموانع المترتبة علل الموانع المترتبة فى الحدوث ذاتا وزمانا فان علل كل مانع مترتبة فى الحدوث ذاتا متسلسلة الى غير النهاية ومجموع سلاسل العلل لمجموع الموانع المترتبة فى الحدوث زمانا مترتبة زمانا اذ كل سلسلة غير متناهية لجزء واحد او لمانع واحد يقع بعد سلسلة اخرى لجزء اومانع آخر سابق على الاول زمانا فكأنه قال يلزمهم باعتبار كل مانع من الموانع المتعاقبة فى الحدوث سلسلة مترتبة الآحاد مجتمعة غير متناهية وانما عبر عن العلل بالموانع لان كلا منهما بالنسبة الى سلسلة اعدام الارتفاعات كان مانعا عن عدم المانع الذى بعده كما ان المانع الاول من تلك السلسلة كان مانعا عن وجود المانع المنعدم اولاجل ان علل المانع موانع واما قوله ولا يقدح فى الشق الاول فلان الترتب الذاتى المعلوم بين علل كل مانع من موانع الاجزاء المتعاقبة فى الحدوث زمانا لا بين تلك الموانع المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا اذا كان اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الآخر كان الارتفاعات كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شيء كان تحققه علة لتحققه سواء كان ذلك الشيء موجودا اومعدوما واذا كانت ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الآخر كانت الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك لان ارتفاعات الموانع عبارة عن اعدامها فيرجع الامر فى هذه الصورة الى علية بعض تلك الموانع الى البعض الآخر فلا اشكال ايضا وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام فانه معركة الاعلام ومزال الاقدام لكثرة الاوهام (قوله الوجه الرابع ماعول عليه الى آخره) هذا الجواب وكذا الجواب الخامس جواب بنقض دليلهم ايضا لكن بتغيير النقض السابق بسبب منعهم الجريان بجواز سلسلة الحوادث الغير المتناهية بواسطة الحركة الى النقض بان يقال لو صح دليلهم هذا يلزم امتناع قدم كل شخص من اشخاص الحوادث وامتناع قدم نوعه اوجنسه بان يتوارد

ولايخفى ان هذا الوجه والوجه الخامس معارضة ظاهر الانطباق على ماقررناه ﴿الاستمدادات﴾
واما على تقرير الشارح ففيه تأمل اذ المدعى على هذا التقرير اثبات قدم ممكن ما هو لاينافيه اصلا ولا يمانعه قط
وماقيل ان هذا الوجه نقض لدليلهم من وجه آخر ليس بشيء

وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث متواردة على ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم مالايكون مسبوقا بالعدم والحادث مايكون مسبوقا به فلابد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل

الاستعدادات الغير المتناهية على مادتين قديمتين احديهما مادة الافلاك التي يتوارد عليها استعدادات الحركات والاخرى مادة العناصر التي يتوارد عليها الصور والعوارض اذ سلسلة الحوادث العنصرية لاتنتظم بمجرد المادة الاولى واللازم بكلا شقيه باطل اما الاول فبالبداهة واما الثاني فلما ذكره المجيب من ان ذلك التوارد الغير المتناهي مناف للحالة التي يقتضيها القديم بالنسبة الى الحوادث فاما ان لايكون تلك المادة قديمة اوتنقطع سلسلة الاستعدادات الحادثة المتواردة عليها والالزم اجتماع النقيضين بها ان توجد للمادة القديمة تلك الحالة وان لاتوجد وقوله بل عدم تناهي حوادث متعاقبة الى آخره ترق في ابطال الشق الثاني بدليل يعمه وغيره بان يقال بعد وجود القديم الواجب بالذات لايمكن سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا سواء كانت حوادث عنصرية اوفلكية وسواء كانت تصورات متعاقبة لمجرد او تعلقات ارادة قديمة للمنافاة المذكورة ولاينافي كون هذا الجواب نقضا آخر لدليلهم بهذا الاعتبار تضمنه جوابا عن منع الجريان بابطال سندهم اوباثبات المقدمة الممنوعة التي هي بطلان التسلسل اللازم في صورة النقض السابق وانما لم يجعل مانقله عن الامام من هذا القبيل لانه جواب الزامي لجوابه السابق على جملة الاجوبة وهذا جواب تحقيقي ولو في زعم المجيب ومقام هذه الاجوبة هو مقام الاجوبة التحقيقية كما لايخفى (**قوله** عارضة) هو مع قوله متواردة خبر واحد لكانت كقولهم هذا حلو حامض بمعنى مز فلايلزم كون الصور التي هي الجواهر من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات المجرد عارضة له (**قوله** غير معقول) اى غير متصور وغير ممكن والمراد نفي التصور الكثير اذ الانسان انما يتصور كثيرا مايمكن له من منافعه اومضاره فبهذا الاعتبار جعلوا نفي التصور الكثير كناية عن عدم امكانه كما هو الشائع في امثال هذه العبارة فلايتجه ان الحكم بكونه غير معقول يستحيل بدون تصوره على ان الكناية في مادة مخصوصة لاتتوقف على وجود المعنى الحقيقي فيها كما عرفت (**قوله** وهذا يوجب) اى وجوب كون القديم سابقا على كل حادث يوجب ان يكون له حالة اى ان يوجد له زمان مفروض موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولايوجد فيه شيء من الحوادث فلايكون هذا القول عين قوله فلابد ان يكون سابقا الى آخره ولا عين قوله لان القديم يجب ان يكون الى آخره اذ ليس فيهما التفات الى

(قوله وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الخ) لما كان بناء تمام دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية على القول بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على المادة القديمة عد هذا القول من وجوه اجوبة دليلهم وكذا الوجه

واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لايكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لايوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بداهة قلت هذا بداهة الوهم لابداهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل فرد

تلك الحالة بخلاف هذا القول ثم ان مراده من قوله على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اعم من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالشخص او بالنوع او بالجنس اذ مفهوم الحادث كما يصدق على كل شخص حادث يصدق على كل جملة حادثة من نوع او انواع ويدل عليه سياق كلام الشارح فلاحاجة الى ماقيل الظاهر ان المجيب اراد بالكل ههنا الكل المجموعى (قوله ويلزم من توارد الى آخره) هذا اشارة الى ملازمة دليل الابطال المقرر على هيئة القياس الاستثنائى وماسبق كان اثباتا للمقدمة الاستثنائية وحاصله لو توارد سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لزم ان لايوجد للقديم تلك الحالة اللازمة له بالنسبة الى الحادث والا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل لما ثبت من قبل ثم قوله من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه محمول على التمثيل اى وكذا يلزم ذلك من تواردها معه بشهادة قوله بل مقارنته دائما مع بعض الى آخره فان كلمة مع شاملة للصورتين المذكورتين فى كلام المجيب احديهما قبل الترقى والاخرى بعده فالبيان شامل لهما لايختص بالصورة الاولى كما قيل (قوله قلت هذا بداهة الوهم) اى بداهة الحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة وبين السبق على كل فرد بواسطة ايجاب ذلك السبق تلك الحالة بداهة الوهم لابداهة العقل لان العقل لايرضى بذلك الايجاب وانما رضى به وهم المجيب ولذا حكم ببداهة هذه المنافاة فاندفع ماقيل الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب للقديم تلك الحالة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهة العقل لابديهة الوهم (قوله انما يستلزم كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل فرد) سواء كان ذلك الفرد شخصا او جملة اشخاص متناهية او غير متناهية لما يأتى منه من ان كل فرد جزء من المجموع الغير المتناهى الاجزاء والآحاد فيكون ذلك الكل من افراد الحادث كالجملة المتناهية الآحاد ولما كان حدوث ذلك الكل الغير المتناهى الآحاد وقت حدوث ذلك الفرد كان القديم سابقا على وجوده سبقا زمانيا ايضا وبذلك اتضح فساد الاعتراض الآتى ايضا وتلخيص كلامه منع ايجاب القديم تلك الحالة فلاتتم المقدمة الاستثنائية من دليل الابطال لكنه اورده على دليل الملازمة من المنافاة للاشارة الى ان تلك المنافاة مبنية على الايجاب المذكور فلاتتم الملازمة

(قوله قلت هذا بداهة الوهم) حاصله منع الملازمة بان دوام المقارنة مع بعض لاينافى السبق على كل واحد

فى الوجه الخامس (قوله قلت هذا بداهة الوهم لابداهة العقل) اى الحكم بكون المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان بل على بعضها من بداهة الوهم لامن بداهة العقل كما زعمه المجيب فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحادث لايستلزم الا كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل واحد من افراد الحادث لخصوصية وهذا لاينافى كونه مقارنا دائما لفرد من افراده لابخصوصية وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر وبما قررنا ظهر ان الحالة التى يجب ان يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان المعين كما توهم حتى يلزم المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث

منها وان كان مقارنا لفرد آخر منها وههنا لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم ماذكره لولزم سبق القديم على جميع مايصدق عليه الحادث فى زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك فى الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافاة انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعى الذى هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع

ايضا (قوله وانما يلزم ذلك لو لزم الى آخره) يعنى لم يؤخذ فى مفهوم القديم ان يكون سابقا على جميع مايصدق عليه مفهوم الحادث فى زمان واحد بل المأخوذ فيه ان يكون سابقا على كل فرد من افراد الحوادث بان يوجد قبل ذلك الفرد فليكن سابقا على فرد فى زمان وعلى فرد آخر فى زمان آخر وهذا المعنى لايقتضى ان لايكون مقارنا بفرد آخر حين كونه سابقا على الفرد الذى بعده بل السبق على كل فرد بدون مقارنته بواحد منها لايمكن فيما كان افراد الحوادث المتعاقبة غير متناهية وانما يمكن فيما كانت متناهية (قوله وقد اعترض عليه) اى على المجيب بالوجه الرابع لانه ايراد آخر عليه بمنع المنافاة كايراد الشارح لااعتراض على ايراد الشارح (قوله وانت تعلم فساده الى آخره) لوجهين الاول ان حكمه بلزوم المنافاة على تقدير كون الكل المجموعى حادثا فاسد الثانى حكمه بعدم حدوث الكل المجموعى عند حدوث الفرد الواحد فاسد ايضا ومنشأ كلا الفاسدين ماذكره بقوله وكأنه توهم الى آخره (قوله يستلزم حدوث المجموع) ومع ذلك لايلزم المنافاة المذكورة كما قرره وماأوردوا عليه ههنا من ان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع انما يكون باتصافه بالوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد ما بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا ليس بحادث ولاقديم بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهى غير موجود لانعدام اكثر اجزائه فى كل وقت ولذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء منها فى جزء من الزمان فظهر ان كلام القائل المعول غير مبنى على ماتوهم من التوهم وحمله على ابتنائه على ذلك التوهم بعيد ودعوى البداهة فى استلزام حدوث الجزء حدوث الكل فى هذه المادة فاسدة غير مسموعة قطعا انتهى فتوهم فاسد مبنى على الغفول عما سيجئ تحقيقه من الشارح المحقق من ان لهذا الكل المتعاقب الاجزاء نوعا من الوجود بناء على ان الوجود اعم من الوجود على سبيل اجتماع الاجزاء ومن الوجود على سبيل تعاقب الاجزاء كيف وما ابطله المتكلمون باجزاء برهان التطبيق والتضايف فى استحالة مطلق

(قوله وليس كذلك) فان قيل لما كانت الحوادث متعاقبة لايجامع السابق مع اللاحق فحين صدور السابق عن القديم لايكون اللاحق خارجا الى الوجود ولا يتصور صدور تلك الحوادث المتعاقبة الا بان يصدر واحد من آحاد هذه السلسلة اولا ثم آخر وهلم جرا تحقيقا لمعنى التعاقب فحين صدور هذا الاول يكون القديم سابقا عليه وعلى كل حادث بعده فيتحقق سبق القديم على كل حادث فى حال واحد وهو حال حدوث الحادث الاول سواء كانت الحوادث متناهية اولا فيتم ماعول عليه البعض قلت الحوادث غير متناهية والواجب ليس طرفا للسلسلة فلا يكون فى الوجود حادث يتصف بالاولية المطلقة بل مامن حادث الا والقديم موجود قبله مقارن للسابق عليه

(قوله لو لزم سبق القديم على جميع مايصدق عليه الحادث فى زمان واحد) فان القديم الكائن على هذه الحالة لايجوز ان يكون مقارنا دائما للفرد المنتشر ايضا

فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بداهة وكأنه توهم ان حدوث الكل المجموعى انما يتحقق بان لايكون شئ من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد وهوتوهم بعيد وقدقدح بعض الفضلاء فى مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا فى ضمن الافراد وهم

التسلسل ولو متعاقبة الآحاد ليس الا هذا الوجود فلا مساغ لرد ماذكره الشارح ههنا عند القائلين بحدوث العالم ومنهم المعترض وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد لانها متصل واحد لاوجود لها فى الوسط لعدم تمام اجزائها ولا فى المنتهى لانها تبطل عنده ولذا صرح ابن سينا فى الشفاء بان وجودها على سبيل وجود الامور فى الماضى وبيانها بوجه آخر اذ الامور الموجودة فى الماضى قدكان لها وجود فى آن من الماضى كان حاضرا ولا كذلك هذه الحركة كما ذكره الشارح فى حاشية التجريد (قوله وقد قدح بعض الفضلاء فى مذهب الفلاسفة الى آخره) وهو العلامة التفتازانى اورده فى تتميم دليل حدوث العالم بان يقال العالم مركب من الاعيان والعوارض والكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بدليل طريان العدم واما الاعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث ومايخلو عن الحوادث فهو حادث اماالصغرى فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون واماالكبرى فلان مايخلو عن الحوادث لوثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل ثم اورد على دليل الكبرى بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه مامن حركة الاوقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون ان لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة ثم قال والجواب انه لاوجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اقول هذا الجواب غير مرضى له لانه اورد المنع المذكور من طرف الحكماء على تلك الكبرى فى شرح المقاصد ثم قال فى جوابه واجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافى المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافى اللازم مناف للملزوم قطعا وثانيهما ان ماهية الحركة لوكانت موجودة فى الازل لزم ان يكون شئ من جزئياتها ازليا اذ لاتحقق للكلى الا فى ضمن الجزئى لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين احدها طريق التطبيق وثانيهما طريق التكافؤ والتضايف ثم نقل لبيان امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وجوها اخر اشار فى بعضها الى رد الجوابين

(قوله وهو توهم بعيد) ولعل مراده من استلزام حدوث الافراد حدوث الكل المجموعى استلزام حدوث الافراد حدوث الطبيعة التى هى عين الافراد المتكثرة فى الخارج فان الكل بمعنى الاجزاء من غير اعتبار الهيئة الوحدانية داخلة او عارضة نفس الافراد فيكون كلاما موجها متحد المآل لما اختاره الشارح فتأمل (قوله وقد قدح بعض الفضلاء) وهو الفاضل التفتازانى توهما منه ان لولا ذلك لزم تحقق الطبيعة لا فى ضمن فرد منها وهو محال وغفل عن معنى قدم النوع والماهية تأخذ حكم الافراد فى كونها ذات بداية وغير ذات بداية فحدوث كل واحد من الافراد انما يستلزم حدوث النوع اذا كانت متناهية فى طرف الماضى اذ لاوجود له الا فى ضمنها وكان الشارح لم يورد هذا القدح والزام كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين من وجوه الجواب لان المعدد لهما لم يقصد بهما ابطال هذا القول او لكونهما متحد الحال للوجه الرابع وفيه مافيه

قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهياتهـا فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد * قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعى ان لايزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لاينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لاينافى ذلك اصلا وليت شعرى ماذا يقول هذا القائل فى الورد الذى لايبقى فرد منه اكثر من يوم اويومين مع ان الورد باق اكثر من شهر اوشهرين وبداهة العقل يحكم بانه لافرق بين المتناهى وغير المتناهى فى مثل هذا الحكم * الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة

الاولين حيث قال ومنها ان كل حركة تفرض لاتخلو من ان تكون مسبوقة باخرى فلا تكون ازليـة ضرورة سبق العدم عليها اولا تكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلهـا فتكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو المطلوب ورد بانا نختـار الاول ولا يفيـد الا حدوث كل جزئى من جزئيـات الحركة ولا نزاع فيـه وانما النزاع فى ان ينتهى الى حادث لا يكون قبـله حادث آخر فظهر ان اعتماده فى هذا الباب على طريق التطبيق والتضايف ولذا اورد عليـه المولى الخيالى فى حاشيته بوجهين احدهما ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيـات التى لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وثانيهما انه لو صح ماذكره لزم ان لايوصف نعيم الجنان بعدم المتناهى انتهى (**قوله** فلا يتصور قدم النوع) لعـل التخصيص بالنوع لكون الكلام هنـاك فى نوع الحركة ومع ذلك فالاولى قدم المطلق كما فى كلام بعض الفضـلاء لان الماهيـة التى لا توجد الا فى ضمن الفرد اعم من الماهيـة النوعية والجنسـية كما لا يخفى (**قوله** ان لايزال فرد من افراد ذلك الى آخره) لايخفى ان كلمة لا الداخلة على المضـارع للاسـتقبال ولهذا قيل هذا معنى الابد على وفق مرادهم لامعنى القدم فالاولى ان يقول مرادهم بقـدم النوع انه مامن فرد الا وقبله فرد آخر لا الى نهاية كما قال التفتازانى وكذا الكلام فى ماذكره فى قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضى بصورة المضارع للايماء الى الوجه الثـانى من الوجهين اللذين اوردهما المولى الخيالى (**قوله** وليت شعرى الى آخره) اقول هو يقول الامر كما قلت وانما ذكرته هناك لكونه جوابا مشهورا عند القوم واشرت الى اختلاله فى شرح المقاصد وليت شعرى ماسبب حيرتكم بعدما اشرت الى اختـلاله ومنهم من التزم تصحيحه بمقدمات واهية ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيـات الحركة ببرهانى التطبيق والتضـايف وبعد الاحتياج اليهما لا حاجة الى نفى قدم المطلق لان نفى قدمه لغرض انتهاء سلسلة الجزئيـات (**قوله** يدل على بطلان التسلسل فى الامور الموجودة) فى نفس الامر المرتبة ذاتا اوزمانا لما سـبق منه

سواء كانت مجتمعة الوجود اولا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لوذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافئان فى الوجود ضرورة بيان الملازمة

ولان السابقية والمسبوقية المتضايفين لاتختصان بالذاتيتين بل تعمان الزمانيتين ايضا بل الوضعيتين ايضا فيما انفصل بعض الآحاد المترتبة وضعا عن بعض آخر واما اذا اتصل بعض الآحاد ببعض كما فى الخطين المفروضين الغير المتناهيين لاثبات تناهى الابعاد ففى جريان برهان التضايف فى تناهيهما بحث لان اجزاءهما السابقة والمسبوقة فرضية محضة وكذا اتصافها بالسابقية والمسبوقية والاولية والثانوية وسائر الاضافات (قوله وذلك لان حاصل برهان التضايف الى آخره) هذا دليل بطلان اللازم من دليل الايراد بان يقال لو وجد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية سواء كان كل متقدم منها علة معدة لما بعده اولا يلزم امكان ذهاب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية مبتدأة من حادث معين متصف باحدهما دون الآخر واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة فلان تلك الحوادث ان كان بعضها علة للبعض الآخر فيوجد بينها العلية والمعلولية اوالابوة والبنوة وامثالهما من المتضايفين والا فلااقل من تحقق السابقية والمسبوقية فى الواقع بينها واما بطلان اللازم فلانه لو ذهب سلسلة المتضايفين من ذلك الحادث الى غير النهاية يكون ذلك الحادث متصفا بالمسبوقية فقط من غير ان يتصف بالسابقية فاما ان يوجد فى السلسلة قبل ذلك الحادث حادث متصف بالسابقية فقط من غير ان يتصف بالمسبوقية اولايوجد فعلى الاول يلزم تناهى السلسلة على تقدير لاتناهيها وعلى الثانى يلزم ان يزيد عدد المسبوقيات الواقعة فى تلك السلسلة على عدد السابقيات الواقعة فيها بمسبوقية واحدة هى ما فى الحادث المبدأ لان كل واحد مماقبله متصف بالسابقية والمسبوقية معا فحصل التكافؤ والتساوى فيماقبله وبقى مافيه من المسبوقية المحضة زائدة والاول محال مستلزم لاجتماع النقيضين والثانى محال مستلزم لوجود احد المتضايفين بدون الآخر وهذان المحالان ربما يجعل استحالة احدهما دليلا على لزوم الآخر فيقرر البرهان على وجهين احدهما لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم زيادة عدد احد المتضايفين على الآخر والا لوجد فى السلسلة حادث متصف بالسابقية بدون المسبوقية فيلزم تناهيها على تقدير لاتناهيها فعلى تقدير ذهابها الى غير النهاية بحيث لايلزم تناهيها بوجه يلزم تلك الزيادة قطعا وهذا الوجه مااختاره الشارح ههنا الثانى لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم تناهيها على تقدير لاتناهيها والا لزم الزيادة المذكورة وهذا الوجه هومااختاره صاحب التجريد فان قلت لا نسلم انه على تقدير ان يكون كل حادث قبله متصفا بهما يلزم الزيادة بل غاية الامر يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث حادث آخر سابق

(قوله وهو محال لان المتضايفين متكافئان) اى متلازمان فى الوجود والتعقل لارتباط افتقارى بينهما او وقعت العلة واعترض عليه بان مقتضى طبيعة التضايف ان يكون بازاء كل واحد منهما واحد من الآخر بحسب نفس الامر وهو متحقق على فرض عدم التناهى فان ما تضايف المعلولية الاخيرة علية العلة الاخيرة وماتضايف معلوليتها علية علتها وهلم جرا فلا يلزم مفارقة المعلولية عن علية وانما تلزم لوكانت علية العلة الاخيرة تضايف معلوليتها بعينه وهو غير مسلم لايقال بل يزيد سلسلة المعلولات على سلسلة العلل فلو طبق الطرفان الاخيران يلزم الزيادة على غير المتناهى وهو محال لانا نقول فحينئذ يؤل البرهان الى برهان التطبيق ولم يكن دليلا بنفسه بل الوجه ان احد المتضايفين لايتصور زيادته على الآخر وفى المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فتحصيل السابقية بدون المسبوقية المكافئة لها لايمكن الابالتقدم على جميع المسبوقيات فيلزم زيادة السابقيات على المسبوقيات بواحد فيلزم التناهى من غير معونة التطبيق وهو المطلوب

انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما هو فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول

عليه الاترى انا اذا فرضنا سلسلة مركبة من خمسة حوادث لاغير ففي هذه السلسلة اربع مسبوقيات مبتدأة من الواحد منتهية في الرابع واربع سابقيات مبتدأة من الثاني ومنتهية في الخامس فاذا فرضنا ان الخامس متصف بكل من السابقية والمسبوقية لم يلزم الزيادة بل يلزم ان يوجد قبله سادس سابق عليه والامر كذلك في السلسلة الغير المتناهية وهذا هو منشأ قول من قال لانسلم لزوم الزيادة كيف وكل مسبوقية في السلسلة انما هي بالنسبة الى سابقية ماقبله من الحوادث وبالجملة بمجرد صدق قولنا وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية لايظهر تكافؤها فيما فوق المعلول الاخير وانما يظهر لولم يصدق قولنا ايضا بازاء كل مسبوقية في السلسلة المشتملة على المعلول الاخير سابقية فيها قلت كل تكافؤ يقع في السلسلة فهو واقع في نفس الامر بمجرد سابقية الاسبق من غير توقف على مسبوقيته كما وقع في المثال بمجرد سابقية الخامس من غير توقف على مسبوقيته فكلما تحقق التكافؤ في السلسلة المشتملة على المعلول الاخير يقع فيما قبله سابقية محضة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم تقع فيما قبله سابقية محضة لم يقع التكافؤ بل يلزم زيادة احدهما وهو المطلوب بل نقول كما ان مسبوقية الخامس لزمها ان لاتكون السلسلة المركبة من الخمسة مركبا منها بل عن الستة الزائدة عليها بواحد كذلك مسبوقية كل واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية يلزمها ان لاتكون تلك السلسلة الغير المتناهية مركبة من الآحاد الغير المتناهية بل عما زاد عليها بواحد فيلزم تناهي الغير المتناهي فعلى تقدير ان يكون سلسلة المتضايفين غير متناهية بحيث لايلزمها تناهيها بوجه يلزم الزيادة المذكورة قطعا ونحن نقول لوعم السابقية والمسبوقية عما بالذات وبالواسطة فعلى تقدير لاتناهي الحوادث يلزم ان يتحقق في كل حادث مسبوقيات غير متناهية وسابقيات متناهية لان كل حادث حينئذ مسبوق بحوادث غير متناهية وسابق في كل زمان على حوادث متناهية محصورة بينه وبين الحادث الاخير فلاشبهة في لزوم الزيادة المذكورة قطعا بخلاف ما اذا كان الحوادث متناهية اذ في الحادث الاخير من المثال اربع مسبوقيات وفي الثاني ثلث مسبوقيات وفي الثالث اثنتان وفي الرابع واحدة ومجموع المسبوقيات في تلك السلسلة عشرة وكذا مجموع السابقيات لان في الخامس اربع سابقيات وفي الرابع ثلث وفي الثالث اثنتان وفي الثاني واحدة فالمجموع عشرة ايضا فلامجال للتوهم فيه اصلا (**قوله** لو كان التسلسل من جانب المبدأ) اى في جانب العلل واما اذا كان التسلسل في جانب المعلولات فحينئذ نأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى التي لاعلة لها كما اذا فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية بالفعل وكان بعضها

الاخير مسبوقية بلاسابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال ولايتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد

علة للبعض الآخر وليس مراده من المبدأ مبدأ السلسلة فانه المسبوق المعين ههنا ثم اراد بالمبدأ فيما بعد مبدأ السلسلة (قوله وهو محال بداهة) اذلايجوز العقل سابقا بلامسبوق ومسبوقا بلاسابق وابالاولدله وابنالااب له وهكذا (قوله من جانب واحد) كما لوكان مبدأ السلسلة معلولا اخيرا لاعلية له كالابن الذى لاولدله اوعلة اولى لامعلولية لها كالواجب تعالى فيما فرضنا من قبل واما اذا لم يوجد المبدأ المذكور كما اذا فرض ان هناك موجودات كان بعضها علة للبعض الآخر ولانهاية لها لافى جانب العلل ولافى جانب المعلولات بل لكل منها علية لما بعده ومعلولية لما قبله فالتسلسل هناك من الجانبين اعلم ان التسلسل عندهم يطلق على معنيين احدهما لاتناهي الموجودات بالفعل وثانيهما لاتناهيها بالقوة لان الامور الغير المتناهية بمعنى اى جملة اخذت منها كان الباقى ازيد من المأخوذ ان كان جميعها موجودا بالفعل فى زمان واحد اوفى ازمنة متعاقبة غير متناهية فهو تسلسل بالفعل وان لم يكن جميعها موجودا بالفعل بل الموجود بعضها ويخرج البعض الآخر من القوة الى الفعل شيئا فشيئا بحيث لايقف الخروج عند حد من الحدود الاستقبالية اولم يكن شئ منها موجودا ويخرج كذلك فهو تسلسل بالقوة المشهور عندهم بالتسلسل بمعنى لايقف عند حد والتسلسل بهذا المعنى من مبدأ معين بحيث لايتناهى عند حد فى جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين كما جوزوه فى مقدورات الله تعالى والاعداد العارضة لها وعند الحكماء كما جوزوه فى انقسام الجسم الى غير النهاية وانما جوزوه لان الموجودات الخارجة من القوة الى الفعل فيه متناهية فى كل حد وزمان من جانب الابد لكونها محصورة بين ذلك المبدأ والحادث الأخير وحال الحوادث المتعاقبة بالنسبة الى جانب الابد من هذا القبيل واما المعنى الاول فله ستة اقسام فان تلك الموجودات الغير المتناهية بالفعل ان كان جميعها موجودة مجتمعة فى زمان واحد وكان بعضها علة للبعض الآخر فان وجد فيها معلول اخير لامعلول بعده فهو القسم الاول المسمى عندهم بالتسلسل فى جانب العلل وان وجد فيها العلة الاولى التى لاعلة قبلها فهو القسم الثانى المسمى عندهم بالتسلسل فى جانب المعلولات وان لم يوجد فيها شئ منهما بل كان كل علة قبلها علة اخرى وكل معلول بعده معلول آخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل بالفعل من الجانبين وهذه الاقسام الثلثة محال عند الفريقين لجريان البراهين. وان كان جميعها موجودة مجتمعة فى زمان واحد ولم يكن بعضها علة للبعض الآخر فان كان بينها ترتب وضعى فهو القسم الرابع وهو ايضا محال باتفاق الفريقين لجريان التطبيق وان لم يكن بينها ترتب لاطبعا اى ذاتا ولا وضعا اى فى الاشارة الحسية كما جوزه الحكماء فى النفوس الانسانية الغير المتناهية فهو القسم الخامس وان كانت موجودات غير مجتمعة بل متعاقبة

(فى)

(قوله فان الحوادث كالاول لها لااخر لها) عدم التناهي في طرف الابد وان كان بمعنى لاتقف عند حد الا ان الحوادث الغير المتناهية بأسرها لابد ان تكون موجودة في الواقع بالفعل في جميع الازمنة الغير المتناهية فيجرى البراهين في نعم الجنان اللهم الا ان يتشبث باشتراط الترتب (قوله وذلك لانا اذا اخذناه الخ) اورد عليه بانه لما كان التسلسل من الجانبين فتحقق المسبوقية بلاسابقية ليس الا بمجرد الفرض ولو كفى مثلها قلنا ان تفرض مما فوق الالف مثلا فيتحقق السابقية بدون المسبوقية فتتكافؤ المسبوقية التي فرضتموها بدون السابقية فلايظهر بطلان التسلسل قلت عدم تناهي الحوادث في طرف الابد بمعنى لاتقف عند حد فعند كل حد يتحقق مسبوقية بلاسابقية تحققا واقعيا وفي نفس الامر بخلاف جانب

الازل فان عدم التناهي فيه بالفعل فتحقق السابقية بدون المسبوقية لايكون الا فرضيا اعتباريا وفيه نظر لان كون الحوادث الآتية غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد

واما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل فان الحوادث كالاول لها لاآخر لها فكل ماله مسبوقية فله سابقية فلايظهر الخلف وذلك لانا اذا اخذنا

في ازمنة متعاقبة غير متناهية بالفعل من جانب الازل كما جوزه الحكماء في سلسلة الحوادث المتعاقبة الممتدة الى جانب الازل لا الى نهاية فهو القسم السادس وخالفهم المتكلمون في جواز القسمين الاخيرين حيث حكموا باستحالتهما ايضا اما القسم الخامس فلما يأتي من الشارح واما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان التضايف والتطبيق في استحالتهما ايضا اذا عرفت هذا فنقول ذلك المتوهم اشتبه في جريان التضايف فيما كان التسلسل من الجانبين سواء كان التسلسل في كلا الجانبين بالمعنى الاول كما في القسم الثالث اوكان في احد الجانبين بالمعنى الاول وفي الجانب الآخر بالمعنى الثاني كما في القسم السادس الذي نحن فيه اذ هذا القدر يكفيه فيما نحن فيه اذ كما ان لكل معلول علية ومعلولية في القسم الثالث كذلك على تقدير ان لايكون للحوادث المتعاقبة آخر يكون لكل مسبوق سابقية ومسبوقية فيما نحن فيه فلا يظهر لزوم الخلف الذي هو الزيادة المذكورة في هذين القسمين فلا تعرض في كلام المتوهم بجواز تسلسل الامور المتعاقبة في كلا الجانبين بالمعنى الاول ولا في كلام الشارح بابطاله بارخاء العنان كما توهموا وقالوا ماقالوا وكيف يجوزه المتوهم مع ان المعنى الاول بشرط التعاقب محال بالنسبة الى جانب الابد بداهة وبدون الشرط يرجع الى القسم المستحيل عند الفريقين لجريان سائر البراهين مع ان توهمه لايتوقف على تجويز ذلك كما عرفت (قوله وذلك لانا اذا اخذنا الى آخره) شروع في بيان لزوم الخلف المذكور في التسلسل من الجانبين فيما كانت الآحاد مترتبة مجتمعة في الوجود كما في القسم الثالث لينذفع التوهم المذكور عنه اولا وعما نحن فيه ثانيا بقوله ومن البين الى آخره فقوله كالمعلول الاخير ان حمل على المعلول الاخير

(قوله فان الحوادث كالاول لها لاآخر لها) فان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركاتها وقدم مطلق الزمان وقدم العناصر بموادها وامتناع العدم القديم يقتضي حدوث الحوادث دائما على ما صرحوا به فان قلت ان اللازم من ذلك كون الحادث مما لاآخر له بمعنى عدم وقوفها عند حد لايمكن تجاوزها عنه لا كونها مما لاآخر له بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها الغير المتناهية في شي من الازمنة

وهذا هو المحال دون الاول على ماصرحوا به في عدم تناهي مقدورات الله تعالى وعدم تناهي مراتب الاعداد قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية الزمان تكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح به الشارح المحقق قال السيد الشريف قدس سره ان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى والحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي متناهية على ماسيصرح به الشارح المحقق رحمه الله تعالى ويبينه بيانا واضحا

واحدا من آحاد السلسلة كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الآحاد سابقية لايكون معها مسبوقية حتى تكافئ المسبوقية التى فى المبدأ وكذا ان تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لايكون بازائها سابقية كما وجد فى المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية ليكافئ عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة فى الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجرى فى الامور المتعاقبة فى الوجود ايضا

فى الواقع كما هو المتبادر فالكاف لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الاخير فى القسم الاول وان حمل على المعلول الاخير فى الفرض فالكاف للتمثيل وتلخيص كلامه ان ذلك الواحد وان كان له سابقية ومسبوقية معا لكن مسبوقيته معتبرة فى سلسلة المتضايفين فى جانب العلل وسابقيته معتبرة فى سلسلتهما فى جانب المعلولات بحيث لامدخل لشئ منهما فى سلسلة الاخرى فبالنظر الى مسبوقيته كان ذلك الواحد كالمعلول الاخير فى القسم الاول فى انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايفين فى جانب العلل الا بمسبوقية واحدة فلابد فى سلسلة العلل من علة تتصف بالسابقية دون المسبوقية والا لزم الزيادة المذكورة وبالنظر الى سابقيته كان كالعلة الاولى فى انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايفين فى جانب المعلولات الا بسابقية واحدة فلابد فى سلسلة المعلولات من معلول يتصف بالمسبوقية دون السابقية والا لزم الزيادة المذكورة ايضا فقوله ههنا حتى تكافئ الى آخره وفيما بعد ليتكافئ اعداد الى آخره اشارة الى وجوب الانتهاءين لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال لو لم ينته السلسلة بل ذهب المتضايفان الى غير النهاية لم يتكافئا بل زاد احدهما على الاخر فلا عدول فى كلامه عن تقرير البرهان على الوجه الاول الى تقريره على الوجه الثانى من وجهى تقريره كما توهم بعضهم فاعترض على القولين بان الاولى ان يقول والا لارتفع التقدم والتأخر كما فى شرح التجريد (**قوله** ومن البين ان هذا البرهان الى آخره) قد اشرنا الى انه شروع فى بيان لزوم الخلف المذكور فيما نحن فيه فلايتجه عليه انه تكرار لما سبق يعنى ان هذا البرهان الجارى فى استحالة التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة الغير المتناهية من الجانبين على ماقررنا يجرى فى استحالة تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية من جانب الازل ايضا وان كان لكل مافرض مسبوقا اخيرا سابقية متعاقبة لمسبوقيته اذ قد عرفت انه بمجرد مسبوقيته المنتظمة فى سلسلة المتضايفين الممتدة الى جانب الازل لزم الزيادة المذكورة كما لزم فى القسم الثالث ولافرق بينهما الا بان سابقيات الآحاد مجتمعة مع مسبوقياتها فى القسم الثالث ومتعاقبة فيما نحن فيه ولا ضرر فيه لان عدد السابقيات لايزيد على عدد المسبوقيات سواء كانتا مجتمعتين او متعاقبتين كما فى سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعدما اتصف بالبنوة حين ولادته لايتصف بالابوة الا بعد تولد ولده فكان بين اتصافه بالبنوة

باعتبار وجودها الزمانى . واما باعتبار وجودها الواقعى فبالفعل على مامر بل الوجه انا لما اخذناه واحدا من السلسلة واعتبرنا فيه مسبوقية بلاسابقية وهذا الاعتبار اعتبار صحيح ففى مااعتبرناه يلزم تحقق مسبوقية بلاسابقية على تقدير عدم التناهى وان تحقق لها سابقية ايضا بالنظر الى بقية السلسلة وكذا الحال فى الجانب المقابل للمبدأ فهذا البرهان كبرهان التطبيق فى انه ناهض على بطلان التسلسل من الجانبين هذا

لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا فى الوجود او تعاقبا

واتصافه بالابوة زمان كثير فمع ذلك لو فرض هناك سلسلة الآباء والاولاد الى غير النهاية وابتدأت تلك السلسلة من الابن الاخير فهذا البرهان يدل على انتهاء تلك السلسلة الى اب لا اب له لئلا يزيد عدد البنوات على عدد الابوات وان كان للابن الاخير ولد بعد زمان وبالجملة هذا البرهان يدل على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل واما من جانب الابد فلم يقل بعدم انتهائها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى نتكلم عليه بل هو بشرط التعاقب غير ممكن بداهة وبدون الشرط يكون من افراد القسم المحال باتفاق الفريقين ان بقى الترتب الذاتى المعتبر فى العلل المعدة التى هى الحوادث المتعاقبة عندهم والا فيكون من افراد القسم الخامس وسيجئ استحالته (قوله او تعاقبا) ظاهره ان كلا من المتضايفين العارضين للحادثين المتعاقبين يعرض لمعروضه حين وجوده لاقبله ولا بعده كأن يعرض السابقية للامس حين وجود الامس فاذا انعدم الامس ووجد اليوم تزول السابقية مع الامس وتوجد مسبوقية اليوم معه وهذا محال مستلزم لانفكاك احد المتضايفين عن الآخر بل حين وجود الامس لا توجد سابقيته على اليوم ولا مسبوقية اليوم به وانما توجدان معا حين وجد اليوم وحينئذ لا توجد سابقية اليوم على الغد ولا مسبوقية الغد به قبل وجود الغد وانما يوجدان معا اذا وجد الغد وهكذا كما عرفت فى الابن والاب فبين اتصاف كل يوم بمسبوقيته باليوم السابق وبين اتصافه بسابقيته على اليوم المسبوق يوم وليلة فالوجه ان المراد من المتضايفين ههنا جنسا المتضايفين كجنس السابقية الشاملة لجميع السابقيات المنتظمة فى السلسلة وجنس المسبوقية الشاملة لجميع المسبوقيات المنتظمة فيها بدليل اضافة العدد الى احدها وقد عرفت تعاقب الجنسين فى كل واحد من آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة وفى التعاقب اشارة الى اندفاع التوهم المذكور عما نحن فيه بوجه آخر هو انه يلزم الزيادة المذكورة بلا شبهة نظرا الى زمان حدوث السابقية فى المسبوق الاخير اذ بمجرد وجوده اتصف بمسبوقيته بسابقه ولا تتصف بالسابقية الا بعد حدوث مسبوقه فلزم الزيادة مدة وجود المسبوق الاخير واحد المتضايفين لا ينفك عن الآخر فى آن فضلا عن تلك المدة فلقائل ان يقول يجرى البرهان فيما كانت الآحاد المترتبة مجتمعة لانها كانت متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير بمسبوقيته بالحادث الذى قبله فاما ان يتصف الحادث المتقدم بالسابقية عليه وقت وجود الاخير او وقت وجود المتقدم اولا يتصف فى شئ من الوقتين وعلى الاخيرين يلزم انفكاك احد المتضايفين عن الآخر وعلى الاول يلزم ثبوت السابقية للموضوع المنعدم مع ان الايجاب يقتضى وجود الموضوع قطعا والجواب ان السابقية والمسبوقية والعلية والمعلولية وامثالهما من المتضايفين

فيه مثـلا لايمكن ان يكون الابوات ازيد من البنوات سواء اجتمعـا في الوجود

لكونهما من المعقولات الثانية في التحقيق لايعرضان لمعروضهما في الخارج بل في الذهن فقط والسابق المنعدم وقت وجود الحادث الاخير معدوم في الخارج لافي الذهن بل هو مع الحادث الاخير موجودان في الذهن في ذلك الوقت فيعرضهما السابقية والمسبوقية معا في الذهن فحينئذ نختار الاول ونمنع لزوم الثبوت للموضوع المعدوم فان قولنا في اليوم الذي نحن فيه امس سابق على اليوم قضية ذهنية لاتستدعي الاوجود الموضوع في الذهن فان قلت وكذا الغد في ذلك اليوم معدوم في الخارج لافي الذهن بل هو مع اليوم الموجود موجودان معـا في الذهن فيعرضهما السـابقية والمسبوقية معا في الذهن وقت وجود اليوم لاوقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب قلت السابقية والمسبوقية العارضتان في نفس الامر مما يترتب على الوجود الخارجي كالابوة والبنوة ولما كانت الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل وجودا محققا كان قولنا في اليوم امس سابق على اليوم قضية صادقة ذهنية حقيقية ولما لم يكن للامور الاسـتقبالية وجود محقق بالفعل بل مفروض لم يكن قولنا في اليوم الغد مسـبوق بهذا اليوم ذهنية حقيقية صادقة بل ذهنية فرضية صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبوقا باليوم واليوم سابقا عليه نعم الواقع الذي هو مدار صدق القضايا اعم مما في الماضي او الحال او الاستقبال كما بين في محله لكنه لايوجب ان يكون جميع القضـايا الصادقة في سابقيات الحوادث الآتية الممكنة ومسـبوقياتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان الامر كذلك لجرى البرهان في وجوب انتهاء الحوادث في جانب الابد الى حادث لايمكن بعده حادث آخر بحيث لايصدق الحكم الذهني الاذهنيا فرضيـا كما هو مقتضى البرهان مع ان وجوب انتهائها في جانب الابد باطل باتفـاق الفريقين ومستلزم لانتهاء مقدورات الله تعالى عنـد ذلك الحد بخلاف ما اذا توقف صدق الحكم الذهني الحقيقي على وجود الموضوع في الذهن المنتزع ذلك الوجود عن الموجود الخـارجي المحقق كما في الذهنيات الحاكمة بالسابقية والمسبوقية على الحوادث الماضية والحالية الموجودة بالفعل وجودا محققا اذ غاية ما يجري فيه البرهان حينئذ وجوب انتهائها في كل زمان الى حادث لم يوجد بعـده حادث آخر لا الى حادث لم يمكن بعـده حادث آخر ولامحذور فيه بل لما لم يمكن خروج جميع تلك الممكنات الاستقبالية الغير المتناهية الى الفعل دفعة وجب الانتهاء في كل زمان من الازمنة الاستقبالية الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر وذلك لايستلزم وجوب انتهائها الى حادث لم يمكن بعده حادث آخر اذ على تقدير حدوث حادث آخر بعده لايلزم المحال المذكور الذي هو خروج الكل دفعة وهكذا في كل حد من الحدود الآتية فلا كلام في صحة حديث التعاقب ولا في اندفاع التوهم المذكور بوجه آخر ومن غفل عما ذكرنا ههنا قال الاولى ان يقول سـواء اجتمع آحادها في الوجود او تعـاقبا اذ الكلام في اجتماع الآحاد لافي اجتماعهما (قوله مثلا لايمكن ان يكون الابوات الخ) في هذا المثال توضيح

الخارجي اولا وكذا برهان التطبيق يجرى في الامور المتعاقبة في الوجود

لما سبق من ان الاتصاف بالمتضايفين كالابوة والبنوة لايقتضى اجتماع الموصوفين في الوجود الخارجي وان سلسلة احد المتضايفين لايزيد على سلسلة الآخر سواء في المجتمعة اوفي المتعاقبة وتنبيه على بطلان قولهم بقدم نوع الانسان وغيره من انواع الحيوان التى يتسلسل في افرادها المتعاقبة الابوات والبنوات بل على بطلان قولهم بوجود نفوس ناطقة غير متناهية حادثة عند تمام استعداد الابدان في الارحام بناء على ان الشخص الانسانى مركب من الجسم والنفس الناطقة كما اشار اليه الشريف في حاشية التجريد وكل من الابوة والبنوة عارض لذلك المركب لاالى احدها فقط بل البرهان يجرى في تناهيها وان كان الشخص الانسانى عبارة عن الجسم بشرط تعلق النفس الحادثة بان يكون النفس شرطا خارجا لاداخلا في الشخص الانسانى بناء على ان تركب المادى مع المجرد غير معقول مع ان البرهان يجرى في تناهيها بوجه آخر هو باعتبار عروض السابقية والمسبوقية لها ذاتا وزمانا امازمانا فظاهر واماذاتا فلان حدوث كل نفس كان مشروطا بتمام استعداد بدن الجنين وذلك البدن موقوف على جسم ابيه ونفسه اذلايكفى وجود احدها فكان نفس الاب سابقة بالذات على نفس الابن فماذكره الشارح في بعض كتبه من انهم لم يجعلوا النفوس الناطقة مترتبة بالذات فانما يتم على القول بقدمها كما هو رأى افلاطون وغيره من اصحاب التناسخ لكن القائلين بقدمها قائلون بتناهيها الا ان يقال لايثبت حدوث العالم الا بابطال جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليه احد واعلم ان مرادهم من البنوة ههنا مطلق الولدية عبروا عنها بالبنوة لمجرد مراعاة الجناس الناقص بينها وبين الابوة والا فالابوة قد تنفك عن البنوة في الذهن والخارج فيما كان الولد مؤنثا مع ان احد المتضايفين لاينفك عن الآخر لافي الخارج ولافي الذهن ﴿ قوله وكذا برهان التطبيق يجرى في الامور المتعاقبة ﴾ اى في استحالة الامور المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود لاالى نهاية وان لم تكن مرتبة طبعا اذالغرض اثبات تناهى الكل الزاما وتحقيقا لاالزاما فقط بشهادة ان برهانى التطبيق والتضايف انما سيقا ههنا ليثبت بهما مدعى المصنف من حدوث العالم في ضمن الايراد بهما على دليلهم ولذالم يذكر فيما سبق دليلا على ذلك المدعى مع انه من وظيفة كل من يكون في صدد الشرح فلا بد ان يحمل مراده في ايراد البرهانين على ابطال لاتناهى سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلقا سواء كان بعضها علة معدة للبعض الآخر كما زعمه الحكماء اولم يكن كما عندنا ثم ان مراده انه ايضا يجرى في الامور المتعاقبة في الواقع كما يجرى في الامور المترتبة المجتمعة باتفاق بيننا وبينهم لان ذلك الجريان المتفق عليه هو باعتبار التطبيق في الوهم وذلك التطبيق لايقتضى اجتماع الآحاد والفرق بين الصورتين تحكم باطل كما ستعرفه

لان التطبيق في الوهم لايقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة الوهم

(قوله لان التطبيق في الوهم) اى حكم العقل بمعونة الوهم بانطباق الآحاد على الآحاد حكما مطابقا للواقع لايقتضى اجتماع الآحاد في الوجود بل ذلك الحكم مطابق للواقع فيما كانت الآحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل بمعونة الخ فمراده من الحوادث المترتبة هي المترتبة زمانا سواء كانت مترتبة ذاتا اولا لما قدمنا وفي قوله بمعونة الوهم اشارة الى ان ليس مرادهم من التطبيق في الوهم مايتبادر منه ان الحاكم بانطباق الآحاد على الآحاد هو الوهم بل مرادهم ان الحاكم هو العقل لكن بمعونة الوهم بناء على ان الوهم يشرع في تطبيق المبدأ على المبدأ اى في الحكم على احدهما بكونه بازاء الآخر ثم يطبق الثاني على الثاني وهكذا الى ان يعجز عن الحكم على الجزئيات وبعد العجز يسلم تلك الجزئيات الغير المتناهية الى العقل ويحكم العقل بعد ذلك بانه اذا ذهب النظام على هذا الاسلوب يلزم انطباق كل من آحاد الكبرى على واحد من آحاد الصغرى فالحاكم بهذه الكلية هو العقل والحاكم بين المبدئين الجزئيين هو الوهم في المشهور لكن التحقيق ان الحاكم في الكل هو العقل وان كان حكمه في البعض بواسطة الوهم ولذا نسبة التوهم الى العقل في قوله وتوهم انطباق مبدأ الخ لكن يشكل اعانة الوهم فيما لم يكن الآحاد المستحضرة عند العقل اجمالا صور محسوسات كالاجسام والجسمانيات بل كانت صور مجردات او معقولات صرفة الا ان يكون مراده اعانة الوهم في بعض الصور كما اذا كانت الآحاد اجساما متعاقبة كافراد الانسان او جسمانيات متعاقبة كالدورات الفلكية المتعاقبة اذ لما لم يجتمع اجزاء دورة واحدة فلاوجود للدورة الا في الوهم ويمكن ان يقال لايمكن للعقل ان يحكم بكون بعض المجردات او المعقولات بازاء البعض الآخر مالم يصورها الوهم بصور المحسوسات لايقال على هذا يتجه على البرهان ان تصور المجردات والمعقولات بصور المحسوسات محال يجوز ان ينشأ محال آخر هو احد المحالين اللازمين في البرهان لانا نقول لما لزم احد المحالين المذكورين فيما كانت الآحاد محسوسات علمنا قطعا ان المنشأ في الكل هو لاتناهي الآحاد لاغير وبهذا البيان يتضح البرهان في جميع مجاريه كما لايخفى واعلم ان حاصل برهان التطبيق انه لو وجد جملة غير متناهية لوجد في ضمنها جملة اخرى غير متناهية ايضا واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة فلان وجود الكل يستلزم وجود الجزء واما استحالة اللازم فلانه لو وجد جملتان غير متناهيتين فعند تطبيق الآحاد على الآحاد اما ان يكون بازاء كل واحد من آحاد الجملة الكبرى واحد من آحاد الجملة الصغرى فيلزم مساواة الجزء للكل او لايوجد فيلزم تناهي الجملة الصغرى بل تناهي الكبرى الزائدة عليها بقدر متناه مع فرض لاتناهيهما والكل محال فكذا وجودهما واوردوا على تقريب الدليل الثاني بان

اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من

احد المحالين المذكورين لم يلزم من فرض وجود السلسلتين فقط بل من فرض وجودهما مع فرض انطباق الآحاد على الآحاد ويجوز ان يكون ذلك الفرض فرض محال يستلزم محالا آخر فلايتعين ان منشأ احد المحالين اللازمين هنا هو وجود الجملتين المذكورتين لجواز ان يكون المنشأ ذلك الانطباق المفروض فاحتاجوا فى اتمام البرهان ههنا الى بيان ان الانطباق المذكور ممكن بحسب نفس الامر لايمتنع ليتعين ان المنشأ هو فرض وجود الجملتين المذكورتين فمراد الشارح من قوله ههنا بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة الخ بيان هذا الامكان كما يدل عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فيما فرعه على هذا الكلام ولقائل ان يقول ان كانت الصغرى جزأ من الكبرى حين التطبيق كما هو الظاهر من لزوم مساواة الجزء للكل فالحكم بانطباق المبدئين خلاف الواقع ضرورة ان مبدأ الجزء لايكون بازاء مبدأ الكل وكذا مافرض جزأ ثانيا من الصغرى ثالث فى الواقع اذ ليس هنا الا سلسلة واحدة فى الواقع هى الكبرى وهكذا الكلام فى الجزء الثالث ومافوقه الى غير النهاية فلايمكن التطبيق اى الحكم بالانطباق لافى حكم الوهم ولافى حكم العقل وان لم يكن جزأ منها حين التطبيق فان افرزت من الكبرى لم تبق من آحاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الآحاد المعدومة للكبرى على الآحاد الموجودة للصغرى وتلك الآحاد المعدومة وهمية محضة لاتتصف بالانطباق الذى هو من توابع الوجود المحقق فلايمكن التطبيق فى حكم العقل ولذا لم يجر البرهان فى الاعداد الموهومة الغير المتناهية المراتب فانه انما يجرى فى سلسلة متميزة الآحاد فى نفس الامر ليصح الحكم بانطباق الآحاد على الآحاد والاعداد المتمايزة العارضة للموجودات المتناهية متناهية عندنا وان لم تفرز عنها بل كانت الصغرى جملة مباينة للكبرى بالذات وكان مساواة الجزء للكل بواسطة ان الجزء مساو للصغرى المساوية للكل حينئذ فكل من تطبيق الوهم والعقل ممكن لكن على هذا لايدل البرهان على استحالة جملة واحدة بل على استحالة جملتين فصاعدا فلايتم المطلوب ههنا وهو ابطال سلسلة واحدة من حوادث غير متناهية والجواب لما كان بعض آحاد السلسلة منفصلا عن البعض الآخر ففى ضمن السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجود مغاير لوجود الكبرى حتى لو انعدم الكبرى بانعدام الجزء الزائد لما ضر ذلك فى وجود الصغرى اصلا فكل من آحاد الصغرى كان جزأ من المجموعين المتغايرين وجودا فلكل منها اعتباران فى نفس الامر فحينئذ نختار الاول ونقول انما يكون الحكم بانطباق احد المبدأين على الآخر خلاف الواقع لولم يكن الجزء الثانى من الكبرى مبدأ للصغرى الموجودة بوجود آخر فى الواقع وذلك ممنوع بل هو مبدأ لامر موجود فى الواقع

(قوله من الحوادث المترتبة الخ) اشارة الى تسليم اشتراط الترتب وقبوله فى جريان برهان التطبيق وقد تقرر عليه رأى الشارح فى كتبه

الحادث الذى قبل مبدأ الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى

لا فى مجرد التوهم وهذا الكلام فى الجزء الثانى والثالث وغيرهما الى غير النهاية نعم لوكان بعض اجزاء السلسلة متصلا بالبعض الآخر لتوجه ذلك بنـاء على ان اجزاء المتصل الواحد فرضية محضة لا وجود لها فى الواقع غير وجود الكل كما حققه الشارح فى بعض كتبه ولذا احتاجوا فى اثبات تناهى الابعاد ببرهان التطبيق الى فرض خطين متوازيين احدهما اقصر من الآخر بقدر ذراع مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم ونحن نقول نختار الثالث ويدل البرهان على استحالة سلسلة واحدة بان يقال لو وجد سلسلة واحدة غير متناهية لامكن ان توجد معها سلسلة اخرى مساوية لجزئها فى المقدار والحقيقة النوعية امكانا ذاتيا واللازم محال اما الملازمة فلانه لما وجد تلك الحقيقة النوعية فى ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجود مغاير لوجوده لم يكن ذات الفرد الآخر اعنى السلسلة الصغرى آبية عن الوجود المستقل مع الكل الذى هو السلسلة الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكنا بالذات وان امتنعت لامر خارج واما استحالة اللازم فلانه لو وجد سلسلتان متباينتـان فعند التطبيق الممكن بلا شبهة يلزم احد المتنعين بالذات واذا امتنع اللازم بالذات يمتنع وجودها بالذات فيستحيل امكانه ايضا لان امكان المحال محـال وفى امكان التطبيق كلام آخر يجيء بعد (**قوله** وتوهم انطباق مبـدأ الخ) ليس هـذا التوهم منحصرا فى توهم الانطباق بحركة احديهما حركة اينيـة دون الاخرى لوجوه * الاول ما اشرنا من ان آحاد الجملة ربما يكون مجردات اومعقولات صرفة غير قابلة للحركة اصلا فيجوز ان ينشأ المحال من فرض حركتها المستحيـلة نعم يمكن ذلك فيما كانت الآحاد قابلة للحركة الاينية بالذات كالاجسام المترتبة وضعا اوبالتبع كالاعراض الحالة فى تلك الاجسام وفيما كان هناك خطان غير متناهيين كما فى اثبات تناهى الابعاد بتحريك الخط الاصغر الى ان يتطابق المبدآن مع سوق البرهان * الثانى ان الآحاد قد تكون عوارض متعاقبة غير متناهية لجسم واحد كدورات الفلك الواحد اولاجسـام متناهية كدورات الافلاك التسعة مع ان الافلاك غير قابلة للحركة الاينية عند الحكماء * الثالث ان ذلك انما يصح فيما كانت السلسلتان القابلتان للحركة الاينية متباينتين بالذات كما ذكرنا لا فيما كانت احديهما جزء الاخرى كما ذكروا اذ على تقدير حركة آحاد الجزء يلزم حركة آحاد الكل بالضرورة غير المبدأ المفروض وبالعكس بل مرادهم من توهم انطباق المبدأ على المبدأ مجرد فرض ان يكون احدهما بازاء الآخر من غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن بعض الآحاد متصلا بالبعض الآخر اذ هذا القدر يكفيهم الا يرى انا لو فرضنا سلسلة مركبة من عشرة آحاد وفرضنا الاول المبدأ بازاء الثـانى باعتبار كونه مبدأ للسلسلة المركبة من التسعة الموجودة فى ضمنها بوجود آخر وفرضنا الثـانى باعتبار كونه جزأ ثانيا للسلسلة الاولى بازاء الثالث باعتبار كونه جزأ ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا

على مبدأ الجملة الثانية ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية و نسوق الدليل فان كان تجويزهم التسلسل فى الامور الموجودة المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق

الى ان نجعل التاسع بازاء العاشر بالاعتبارين الثابتين لهما فى نفس الامر ثم قصدنا العاشر لنجعله بازاء واحد من آحاد السلسلة الصغرى لم نجد هناك واحدا يتصف بكونه جزأ عاشرا للسلسلة الصغرى فى الواقع فنحكم بان ليس بازاء كل واحد من آحاد الكبرى واحد من الثانية فى الواقع فيلزم انتهاء الصغرى فى جانب العاشر بل انتهاء الكبرى ايضا فى هذا الجانب اذ لما كانت جميع آحاد الصغرى مشتركة بين السلسلتين فاذا انتهت لا يزيد عليها آحاد الكبرى الا بقدر زيادتها فى جانب المبدأ وتلك الزيادة متناهية والزائد على المتناهى بقدر متناه متناه بالضرورة وبالجملة يلزم تناهى السلسلتين معا ولو فرض ان للسلسلة الصغرى جزأ عاشرا بازاء عاشر السلسلة الكبرى يلزم ان يكون آحاد السلسلة الصغرى ايضا عشرة مساوية لآحاد الاولى فيلزم مساواة الجزء للكل ﴿ قوله ينطبق سائر آحاد الاولى الى آخره ﴾ اى يتصف كل من الآحاد الباقية للاولى بالانطباق على كل واحد من آحاد الباقية للثانية بان يكون بازائه فى الواقع لما عرفت ان المراد به بيان امكان التطبيق ليندفع ما اوردوا على البرهان كما قدمنا فالمراد ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ان وجد بازاء كل من الاولى واحد من الثانية فاندفع عنه ان يقال ماذكره مخصوص بلزوم المساواة مع ان الواجب ذكر مايعم التساوى والتناهى ولو قال ينطبق سائر آحاد الثانية على سائر آحاد الاولى لم يتوجه ذلك اصلا واندفع ايضا ان يقال لاحاجة ههنا الى الحكم بالانطباق لان انطباق الآحاد على الآحاد كان مقدما للمنفصلة التى هى تالية فى المتصلة الحاكمة بانه لو وجد جملتان غير متناهيتين وفرض انطباق احد المبدأين على الآخر فاما ان ينطبق كل من آحاد الاولى على واحد من الثانية اولا ينطبق ومقدما للمتصلة القائلة بانه كلما كان الكل منطبقا يلزم المساواة ومن البين ان اطراف الشرطيات المتصلة والمنفصلة لاحكم فيها بالفعل تحقيقا بل فرضا ﴿ قوله فان كان تجويزهم التسلسل الى آخره ﴾ الظاهر من الدليل ههنا برهان التطبيق لكن ماذكره ههنا جار فى برهان التضايف ايضا فالوجه ان فى كلامه ايجازا بليغا والمراد جنس الدليل الشامل لسائر البراهين ولذا غير عنوان البرهان الى عنوان الدليل وقوله بناء على امتناع التطبيق منى على ان امتناع التطبيق مستلزم لعدم جريان برهان التطبيق وعدم جريانه مستلزم لعدم جريان سائر البراهين بناء على ان برهان التطبيق يجرى فى كل مايجرى فيه سائر البراهين بدون العكس ولذا كان عمدة من بينها ففى كلامه اشارة الى كونه عمدة فحاصل كلامه ان تجويزهم ذلك التسلسل اما لعدم جريان البراهين واما لتخلف حكم المدعى ههنا والكل باطل اما الاول فقد ظهر فساده مماذكرنا من جريان برهانى التضايف والتطبيق اما التضايف فقد عرفت

فقدظهر فساده وان كان ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك والدليل

تحقيقه واما برهان التطبيق فلان جميع المقدمات المأخوذة فيه قطعية فلو توجه المنع عليه فانما يتوجه على تقريبه بناء على تجويز امتناع التطبيق وقد عرفت بانه ممكن قطعا وبعد ذلك لاشبهة فيجريانه ايضا فلذا قال فيما بعد فيرد عليه ان مقتضىالدليل الخ واما الثانى فلما يأتى بقوله فيرد عليه الخ ومن غفل عما ذكرنا جعل ايراد برهان التضايف على دليلهم جوابا الزاميا بانه جار فيها فاذا لمتكن متناهية يلزم تخلف حكم مدعاه فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح عندكم وليت شعرى ماالفرق بينه وبين ايراد برهان التطبيق علىدليلهم بلالحق ان كلا الايرادين جوابان تحقيقيان بانهما جاريان فيالامور المتعاقبة قطعا فيلزم تناهيها ليثبت بهما مدعى المصنف فيضمنهما فقد ظهر ان ليس هذا التفريع تفريعا على مجرد جريان برهان التطبيق بل على مجموع جريانى البرهانين (**قوله** فقد ظهر فساده) من قولنا ومن البين ان هذا البرهان الى آخره ومن قولنا وكذا برهان التطبيق يجرى الى آخره مع بيان امكان التطبيق وما يقال مجرد توهم التطبيق غيركاف فى جريان البرهان لجواز ان يكون انطباق الآحاد على الآحاد محالا مستلزما لاحد المحالين وان يكون توهمه من قبيل توهم انياب اغوال فقدعرفت اندفاعه مما قدمنا من امكان ان يكون كل من آحاد احدى الجملتين المتغايرتين وجودا بازاء واحد من آحاد الاخرى سواء كانت الآحاد مجتمعة اومتعاقبة كيف ولوكان محالا مستلزما لاحد المحالين لاستلزمه فى تطبيق آحاد الجملة الكبرى على آحاد الصغرى فى جملتين متناهيتين ايضا اذ لافرق بين التطبيقين قطعا واما ما اوردوا عليه مما حاصله ان صحة التطبيق الذى هو الحكم الاجمالى بان كل واحد من آحاد احديهما منطبق على واحد من آحاد الاخرى تتوقف على امرين احدها امتياز الآحاد فى نفسها ووجودها ممتازا كل منهما عن الآخر وثانيهما اتصاف تلك الآحاد فى الواقع بالاولية والثانوية والثالثية والتقدم والتأخر والمطابقة والمقابلة وغير ذلك من النسب والاضافات التى يتوقف عليها صحة ذلك الحكم الاجمالى وكلا الامرين موجودان فى الآحاد المجتمعة لافى المتعاقبة لانها باعتبار وجودها الخارجى يتحقق امتياز الآحاد فىنفسها لكن باعتبار هذا الوجود لايتحقق اتصافها بتلك الاضافات لان الاتصاف بها يقتضى اجتماع الموصوفات فىالوجود فى ظرف الاتصاف وايضا النسب والاضافات فىالتحقيق من الامور الاعتبارية التى لاتعرض لمعروضاتها الا فى الذهن وباعتبار وجودها فىالذهن لايتحقق امتياز الآحاد فىنفسها لافى الوجود الذهنى الاجمالى لانها فى هذا الوجود موجودة فىالذهن بصورة وحدانية لا امتياز لشىء منها عن الآخر فيها ولافى الوجود الذهنى التفصيلى بان يوجد كل منهما بصورة مغايرة لصورة ماعداه

(لامتناع)

لامتناع ان يلاحظ الذهن امورا غير متناهية تفصيلا دفعة وفى زمان متناه واذا لم يكن لها امتياز فى نفسها فكيف يتصف فى الواقع بتلك الاضافات فذلك الحكم الاجمالى مطابق للواقع فى المجتمعة لافى المتعاقبة لاباعتبار وجودها الخارجى دفعة وهو ظاهر ولاتدريجا لما عرفت ولاباعتبار وجودها فى الذهن اجمالا اوتفصيلا كماذكره بعض المحققين فى حاشية حكمة العين فقطعى البطلان لانه منقوض اما اجمالا فلانه لوصح لم يصدق الحكم بالتعاقب وبتقدم البعض على البعض على الحوادث المتعاقبة ولا على اجزاء الزمان ولم يصدق موجبة كلية ذهنية محمولها اضافة بين افراد موضوعها والكل باطل لا يخفى بل لوصح لم يصدق ذلك الحكم الاجمالى فى المجتمعة ايضا اذ لما كان تلك الاضافات من الامور الاعتبارية فى التحقيق كماذكره فلا يتصف بها المجتمعة باعتبار وجودها الخارجى بل باعتبار وجودها الذهنى لكن وجودها فى الذهن تفصيلا غير ممكن واجمالا غير مفيد لامتيازها فى نفسها باعتبار الوجود الذى يتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتبارى نعم لوبنى ذلك الايراد على مازعمه بعض الحكماء من ان جميع النسب والاضافات موجودات فى الخارج لاتعرض لمعروضاتها فى الذهن بل فى الخارج لكان له وجه لكن ذلك الزعم باطل فى التحقيق وبعد البناء على التحقيق لاوجه لذلك الايراد قطعا واما تفصيلا فلانا لانسلم ان المتعاقبة باعتبار وجودها فى الذهن اجمالا لاتتصف بتلك الاضافات فى الواقع وانما لاتتصف لو لم يكن ذلك الوجود الذهنى الاجمالى منتزعا من موجودات متمايزة فى انفسها فى الواقع وليس كذلك لانه منتزع عن تلك الامور المتعاقبة المتمايزة الموجودة فى اوقاتها ومن البين ان تميز كل موجودة فى وقته لايتوقف على وجود غيره معه وتحقيق هذا المقام هوانه لما كانت المقابلة والمطابقة والاولية والثانوية وغيرهامن الاضافات المتفرعة على معروضاتها وامتيازها فى نفسها فاذا قلنا مبدأ الجملة الكبرى بازاء مبدأ الصغرى وبالعكس يصدق هناك موجبتان شخصيتان ذهنيتان حقيقيتان لا فرضيتان لكون وجود موضوعهما فى الذهن منتزعا من الموجود فى نفسه فى الخارج ومن البين ان هاتين الذهنيتين صادقتان فى المجتمعة دائما مادام الآحاد موجودة وفى المتعاقبة حين وجود المتأخر فى الخارج كماعرفت فى السابقية والمسبوقية وهكذا يصدق فى حق كل واحدين متقابلين كالثانيين والثالثين وغيرهما شخصيتان ذهنيتان كذلك لوحكم بهما حاكم لكن لما لم يكن للذهن الحكم بتلك الشخصيات الغير المتناهية احتجنا فى صورتى الاجتماع والتعاقب الى الحكم الكلى الذهنى الحقيقى المنطبق المشتمل على احكام جميع تلك الشخصيات كماقالوا فى القاعدة الكلية المنطبقة على احكام جزئيات غير متناهية ومن البين ان صدق ذلك الحكم الكلى عبارة عن صدق كل واحدة من الشخصيات المندرجة فيه فلاشبهة فى امكان ان يتصف كل من المبدأين فى الواقع المحقق بالانطباق على الآخر ولا فى انطباق

وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان غير المتناهى غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية ولما لم يجتمع الآحاد لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهى موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة فى جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من آحادها موجودة فى جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون فى الآن او فى الزمان والموجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع

سائر الآحاد على سائر الآحاد سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وهذا هو معنى امكان التطبيق اى الحكم بالانطباق حكما ذهنيا حقيقيا مطابقا للواقع لا مطلقا ولو فرضيا وعلى هذا التحقيق يدور جريان برهان التضايف فى المتعاقبة ايضا فظهر ان برهانى التطبيق والتضايف جاريان فى المتعاقبة ايضا والفرق بينهما تحكم باطل قطعا لا ريب فيه كما حكم به الامام فخر الدين الرازى بعد تأمله اربعين سنة كما اشار اليه فى بعض كتبه (قوله وان كان ذلك التجويز منهم لاجل ان السلسلة الى آخره) (٢) اى لتخلف حكم المدعى فى المتعاقبة لا لعدم الجريان واعلم ان الشريف المحقق وغيره من المحققين صرحوا بان ذلك التجويز منهم لعدم الجريان لكن الشارح هنا وفى حاشية التجريد حكم بان تجويزهم يحتمل الامرين مع ان فيما ذهب اليه سدا لجميع مسالك الاوهام (قوله فيرد عليه ان مقتضى الدليل الى آخره) لا يقال ذلك ممنوع اذ لما جاز ان يكون الممكن باعتبار الوجود اللايزالى ممكنا وباعتبار الوجود الازلى محالا مستلزما للمحال فلم لا يجوز ان تكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود التعاقبى ممكنا وباعتبار الوجود الاجتماعى محالا مستلزما لاحد المحالات المذكورة فى البرهانين لانا نقول انما يتوجه ذلك لو كان استلزامها لتلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعى وليس كذلك بل هى مستلزمة لها باعتبار وجودها التعاقبى وكذا كل من هذه المحالات محال باعتبار كلا الوجودين فلا شبهة فى ان مقتضى البرهان عدم وجودها لا مجتمعة الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء اذ الكلام ههنا وجود الكل الذى هو مجموع الاجزاء وقوله والوجود اعم من ان يكون وجودا فى الآن الى آخره جواب سؤال مقدر بان يقال لعلهم لا يثبتون للكل المتعاقب الاجزاء وجودا خارجيا فدفعه بان ليس لهم ان يمنعوا وجوده لان الوجود عندنا وعندهم اعم من ان يكون وجودا فى الآن كما فى الكون والفساد الآنيين عندهم او فى الزمان والوجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء كما فى وجود البيت المبنى تدريجا او على سبيل تعاقب الاجزاء كما فى وجود عشر ضربات متعاقبة اذ لا ينكر وجود مجموع الضربات العشرة فى الخارج احد من العقلاء والا لم يستحق القصار لاجرة ضربة واحدة وهو باطل عرفا وشرعا ولا يتوجه على ذلك انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع فى الخارج مع وجود

(٢) هذا القول ليس بموجود فى نسخ الجلال ولعله وقع هكذا فى نسخة المحشى فليحرر قاله مصححه ط.

اوعلى سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان المبادى العالية موجودة فى الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود فى الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجى فاخراجه من الوجود الخارجى تحكم ثم لايخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذى يظهر منه هواما الانتهاء على تقدير

جميع اجزائها فى الخارج متعاقبة لما اشرنا فيما سبق مما ذكره الشارح فى حاشية التجريد ناقلا عن الشفاء من الفرق بين الامور الموجودة فى الماضى وبين الحركة بمعنى القطع فكلام الشيخ صريح فى ان الوجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء وعلى سبيل تعاقب الاجزاء المنفصل بعضها عن البعض (قوله بل للوجود عند الفلاسفة الى آخره) انما اتى به تحقيقا لما سبق من ان الوجود الخارجى عندهم اعم من الاجتماعى والتعاقبى بان للوجود الخارجى بعد الاقسام الثلثة قسما رابعا هو الوجود فى الدهر ودفعا لما يرد على الاول بان القدماء كالمبادى العالية موجودة فى الخارج وليس شئ منها آنيا ولازمانيا فاجاب بانها موجودة فى الدهر وليس المراد من هذا القول جوابا آخر بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبلة كلها مجتمعة فى الوجود فى الدهر اذ لاماضى ولاحال ولامستقبل بالنسبة الى الموجود فى الدهر وانما هى بالنسبة الى الوجود فى الزمان واشار اليه الشارح فى رسالة اثبات الواجب حيث قال وقد قيل ضبطها الوجود الخارجى ثم نقل الجواب بالوجود التعاقبى كما توهموا ههنا لان وجود تلك الامور المتعاقبة مجتمعة فى الدهر ان كان عبارة عن الوجود العلمى فسيجئ البحث عنه وان كان عبارة عن الوجود الخارجى فهو يستلزم وجوب انتهاء الحوادث المتعاقبة التى هى مقدورات الله فى جانب الابد لجريان البرهانين حينئذ فى انتهائها فيكون جوابا من وجه وهدما من وجه آخر وليس مانقله الشارح فى الرسالة من ضبطها الوجود الخارجى غير الجواب بالوجود التعاقبى لان القائل بذلك الضبط هو المصنف فى المواقف وقد صرح الشريف هناك بانه عبارة عن الوجود التعاقبى ويدل على ماذكرنا ان قوله فالوجود فى الزمان على سبيل التعاقب بعد هذا القول من تتمة الجواب بالوجود التعاقبى قطعا بقى ان المصنف وشارح الاشارات صرحا بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادى العالية الثابتات موجودة فى السرمد عندهم لافى الدهر بل الموجود فى الدهر هو الزمان المتغير ولذا قالوا الدهر وعاء الزمان ولعله وجد اطلاق الدهر على مايعم السرمد عندهم بان يكون الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان المنسوب ثابتا اومتغيرا (قوله ثم لايخفى انه اذا سلم جريان الى آخره) لايخفى ان برهان التطبيق كما قررنا قياس خلفى يتوقف جريانه فى الامور المتعاقبة على صدق مقدماته المأخوذة فيه وعلى ثبوت تقريبه ببيان امكان التطبيق كما ذكرنا فعدم جريانه فيها كما يكون بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق بعض المقدمات المأخوذة فيه لكنه اشار بالترديد السابق بين الاحتمالين المتبادر فى منع

(قوله ثم لايخفى) دفع لما يتوهم ان فى صورة التعاقب لايلزم شئ من الامرين المحذورين وهو اما تناهى غير المتناهى الجزء لكله

(قوله والدهر وعاء الزمان) قال بعض المتألهين ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لايوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لايوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه بل هو امر واحد محيط بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل فيه باعتبار عين الابد فنه يجلى معنى قوله تعالى هو الاول والآخر وكون المتجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين فى سلك المجردات مشاهدين للحوادث الآتية فى الازمان النائية (قوله ثم لايخفى انه اذا سلم جريان الدليل الخ) دفع لما يقال ان تجويزهم فى الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة ولا لامتناع التطبيق فيها بل لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها وهو تناهى السلسلة على تقدير عدم تناهيها ومساواة الجزء لكله

(قوله بمعنى انه يستحيل الخ) دفع لما يتوهم ان العدد من الامور الاعتبارية الممتنع الوجود في الخارج مطلقا فالامتناع اتفاقي غير لازم من عدم التناهي ولزوم التساوي ووجه الدفع ان العدد له حقيقة محصلة ولوازم مختصة وعروض لمحاله ووجودما في نفسه سواء كان وجوده في الخارج

بنفسه او بمنشأ انتزاعه وهو معروض الكلية والوحدة اولا وبالذات ومعروضه ثانيا وبالعرض فمن عدم التناهي يلزم ذلك المحال التساوي قال قلت كيف يتصور عروض العدد الذي هو معروض المساواة اولا وبالذات على الامور المتعاقبة المنتشرة في الازمنة المختلفة قلت الامور المتعاقبة الوجود بحسب الزمان مجتمعة الوجود بحسب الواقع ونفس الامر فيجري فيه التطبيق ويتصور المساواة والتفاوة (قوله بل الكم مطلقا) اي سواء كان منفصلا او متصلا متناهية الافراد اوغير متناهية مجتمعة الوجود او متعاقبة الوجود (قوله فليتأمل) اشارة الى ما نقل عنه وذكره في انموذج العلوم من ان هذا الكلام اذا اورد عليهم بصورة النقض التفصيلي وتجويز جريانه في صورة التعاقب يظهر عجزهم من اثبات مدعاهم والافهم بحسب قانون المناظرة مانعون وفضاء المنع واسع لكن النفوس الزكية لاتقنع بمجرد المنع في مثل هذا المطلب

عدمه او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء كان آحاده مجتمعة اوغير مجتمعة فان البداهة حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يأبى عن قبول مساواة جزئه لكله فليتأمل

الخلو اعني كون التجويز منهم لعدم الجريان او للتخلف الى ان سائر المقدمات المأخوذة من لزوم التساوي والتناهي وبطلانهما قطعية لايقبل المنع اصلا بالنظر الى ذات الامور المتعاقبة واشار ههنا الى ان هذين المحذورين اعني التساوي والتناهي يجريان فيها لزوما واستحالة باعتبار عارض العدد ايضا كما انه فيما بعد في المجتمعة الغير المترتبة الآحاديين جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات المجموعات وتارة باعتبار عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل هذا الكلام قطعا فلذا قال فيما سبق فيرد عليه ان مقتضى الدليل وهذا الكلام كالدليل الثاني للمدعى المبين بدليل قبله فانه لمجرد التعاضد لا لافادة العلم الجديد لانه تحصيل الحاصل كما ذكره المصنف في المواقف فمراده ان هذين المحذورين يجريان في صورة التعاقب لزوما واستحالة اما لزوم التناهي على عدم التناهي واستحالته فظاهران واما لزوم تساوي الجزء والكل من الامور المتاقبة فلانه يستلزم مساواة العدد العارض للجزء للعدد العارض للكل واما استحالته فلما ذكره ولاجل الاشارة الى ماذكرنا لم يقل وهذان المحذوران محالان في صورة التعاقب ومما يدل على ماذكرنا ههنا ان موضوع المقدمة البديهية القائلة بان الكل اعظم من الجزء اعم من ان يكون جوهرا وعرضا غير الكم اوكما (قوله فليتأمل) يحتمل الوجوه * الاول ما اشرنا من التحقيق في امكان التطبيق الاجمالي في المتعاقبة ايضا * الثاني التنبيه على الفرق بين جريان المحذورين باعتبار ذات الامور المتعاقبة وبين جريانهما باعتبار العدد العارض لها وان كان المساواة عارضة للعددين اولا وللمعدودين ثانيا اذ العدد هناك ملحوظ تبعا كالمعنى الحرفي وهنا ملحوظ اصالة كما اذا التفت الذهن الى المعنى الحرفي * الثالث ان ماذكره ههنا كما سيأتي موقوف على كون العدد العارض للجزء جزأ من العدد العارض للكل وسيجيء البحث عليه والجواب عنه * الرابع السؤال والجواب اما السؤال فبأن العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلايعرض المعدود الا في الخارج واذا لم يجتمع الآحاد في الوجود الخارجي فكيف يعرضها العدد واما الجواب فبأن العدد من الامور الاعتبارية في التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا في الذهن كعشرة ضربات ومائة دورات والعروض الذهني يكفيه وجود المعروض في الذهن

(كمروض) ·

(قوله بل الكم مطلقا) اي سواء كان منفصلا وهو العدد اومنفصلا كالمقادير وهي الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان يأبى عن قبول مساواة جزء لكله وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي يقتضي القسمة الى الاجزاء

(قوله شرطوا فى بطلان التسلسل الاجتماع) قيل وذلك لأن الآحاد الخارجية لوكانت متعاقبة الوجود مقتضية بعضها عند بعض لم يكن بشئ منها متصفا بالتقدم والتأخر المتضايفين وضعا اوطبعا صورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها فى الذهن فالاجمالى منه لايحصل به الامتياز الذى يتوقف عليه التطبيق والتفصيلى لايقدر عليه الذهن

ضرورة امتناع احاطته بما لايتناهى ورد بانه يدل على عدم

* واعلم ان الفلاسفة شرطوا فى بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقدسبق آنفا حال الشرط الاول واما الشرط الثانى فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذلانظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم ههنا من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة مترتبة ممتدة وكف من الحصى فانه يكفى فى الاول تطبيق مبدا على المبدأ وفى الثانى لابد من تطبيق كل واحد

كعروض الاضافات والنسب * الخامس السؤال والجواب ايضا اما السؤال فبأن يقال صرح ابن سينا بان العدد انما يعرض الماديات دون المجردات فلايتم البرهان فى ابطال سلسلة المجردات المتعاقبة بهذا الاعتبار وان تم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان الجزء لايكون مساويا للكل وان لم يعرضهما العدد فى الواقع بل فى مجرد التوهم واما الجواب فبأن المختص بالماديات هو موضوع علم الحساب الذى يبحث فيه عن الجمع والتفريق وغيرها مما يعرض انفس الماديات اوصورها الخيالية لامطلق العدد فانه باطل ويشهد ببطلانه المقول العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح فى التحقيق * السادس ما اشرنا من قوله فان العدد الذى الى آخره ليس مسوقا لمجرد استحالة التساوى بل مسوق لبيان لزوم تساوى جزء العدد العارض لكله ايضا ولذا قال بمعنى انه يستحيل الى آخره وان جريان التناهى لزوما واستحالة ظاهر * السابع ان قوله بل الكم مطلقا اشارة الى اثبات تناهى الابعاد باجزاء برهان التطبيق كما اشرنا ولذا حكم فى آخر بحث الحدوث بتناهى الامتداد المكانى قطعا من غير ايراد دليل هناك (**قوله** واعلم ان الفلاسفة الى آخره) لعله معطوف على الامر بالتأمل اى اذا عرفت ماذكرنا فليتأمل واعلم الى آخره اوعلى المحذوف اى افهم ماذكرنا واعلم ان الفلاسفة الى آخره والاوجه انه جملة معترضة ممهدة لابطال الشرط الثانى الذى هو توأم الشرط الاول وليس ابطاله مما يتعلق بمانحن فيه من الايراد على دليلهم واثبات حدوث العالم وان تضمن تحقيق حال برهان التطبيق من جريانه بلا اشتراط شئ منهما ولذا غير العنوان (**قوله** اذلانظام فيها مضبوطا) فى نفسها لابحسب وجودها فى الخارج لعدم ترتب الآحاد فى نفسها وضعا اوطبعا

تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بل على عدم تحقق التعاقب اصلا اذلا معنى له الاكون وجود بعض افراده متقدما على وجود بعض آخر غير مجامع معه وبان المنافع الاتصاف بالتقدم والتأخر الزمانيين هو اجتماعهما فى زمان اوان يتحقق احدهما ولا يتحقق الآخر اصلا واما تحققهما على التعاقب فحقق لهما والمصحح للتطبيق هو الوجود الخارجى فى الواقع فى زمان واحد فيحصل التقدم والتأخر بمعنى منشأ

المتناهية التى يزداد وهو بازديادها وينتقص بانتقاصها فيكون عدم ازدياد بازديادها منافيا لمقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه يكون ممايأباه تلك الطبيعة وبما قررنا ظهر ان مراده رحمه الله

تعالى بالتأمل اشارة الى الدقة لاعدم الصحة (قوله وقد سبق آنفا حال الشرط الاول) من انه لايشترط اذ مقتضى الدليل عدم وجود الآحاد الغير المتناهية اصلا لاعلى سبيل التعاقب افيد ماحاصله انه لابد لجريان الدليل من وجود الآحاد مجتمعة متمايزة ليصح اتصالها بالتقدم والتأخر اللذين هما متضايفان لايمكن انفكاك احدهما عن الآخر اصلا لاخارجا ولاذهنا اذلوكان وجوداتها الخارجية متعاقبة مقتضية بعضها عند بعض آخر لم يكن شئ منهما متصفا بالتقدم ولابالتأخر ضرورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها فى الذهن فالاجمالى منه

امتناعهما مجتمعين فى الواقع فى صورة المتعاقب (قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم بعدم تناهى النفوس الخ) يعنى انهم لما قالوا بقدم نوع الانسان بتعاقب افراده الى غير النهاية وعدم التناسخ لزمهم ان يكون النفوس الانسانية المفارقة غير متناهية لانها باقية غير فانية فيتصفون عن جريان برهان التطبيق فيه بهذا الشرط واعترض عليه بانها وان لم تكن مرتبة فى نفسها ولكن لها ترتب باعتبار اضافتها الى ازمنة حدوثها وباعتبار ابدانها لان نفس الابن متوقفة على بدنه الذى هو شرط لحدوثه وهو متوقف على نفس ابيه المضيفة للقوة المولدة على بدنه وهكذا واجيب بان ترتبها على ذلك التقدير باعتبار الازمان والابدان وهى غير مجتمعة ١٢٨ وردبانها مجتمعة لامحالة ومترتبة باعتبار الابدان والازمان فلاريب اذا فى جريان البرهان بل الجواب ان سلسلة التوالد عندهم متناهية وانما يثبتون سلاسل غير متناهية كل واحدة منها متناهية اذ قد صرح الشيخ فى الشفاء بان فى القرانات الكلية المقتضية للطوفانات العامة ينقرض الافراد الانسانية بل الحيوانات المتنفسة ثم يحدث بالتولد ويكون مبدأ السلسلة التوالد وهكذا

على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل فى صورة عدم التناهى وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة

ولا بحسب وجودها فى الذهن اجمالا او تفصيلا لما عرفت انها فى الوجود الذهنى الاجمالى موجودة بصورة وحدانية لاتميز للآحاد فيها والوجود الذهنى التفصيلى غير ممكن فلا يتصف بعضها بالاولية وبعضها بالثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات والنسب لابحسب الخارج ولا بحسب الذهن واذا لم تتصف الآحاد بتلك الاضافات فى الواقع فكيف يصح حكم العقل بانه بعد تطبيق الواحد على الواحد ينطبق سائر الآحاد على الآحاد كل لنظيره فى الواقع كما ذكروه فى المتعاقبة (قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا الى آخره) قد سبق منه اشارة الى ابطاله بجريان برهان التطبيق باعتبار كونها مترتبة فى الحدوث زمانا وفصله فى الرسالة بل بجريان برهان التضايف كما اشرنا وسيشير الى ابطاله بجريان برهان التطبيق فى مطلق الامور المجتمعة فى الوجود لايقال يستفاد مما ذكره ههنا ان ليس بين النفوس الناطقة الغير المتناهية ترتب ذاتى وصرح فى الرسالة بخلافه حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه المتوقف على نفس الاب المولد لمادة بدنه ففيها ترتب بالطبع لانا نقول غاية مااستفيد من بيان اعتمادهم على هذا الشرط عدم ترتبها فى زعمهم لافى الواقع وماذكره الشريف المحقق فى حاشية التجريد من ان نفس الاب سبب لتحريكاتها لآلاتها حركات مخصوصة معدة لحصول مادة بدن الابن الذى له مدخل فى حدوث نفس الابن فيترتب السلسلة حينئذ من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها اعنى الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق آحادها الا بملاحظة تفاصيلها كيف ولوكانت منطبقة فى نفس الامر لكانت الآحاد المعدومة ايضا منطبقة فى نفس الامر حال عدمها فمدفوع بان تلك الحركات

لايحصل به الامتياز الذى لابد للتطبيق والتفصيلى لايقدر عليه الذهن ضرورة امتناع احاطته بمالايتناهى اقول هذا ظاهر الفساد اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها فى بعض اذ وجودها الاجمالى الوحدانى الذهنى لايكفى للاتصاف بها ولا يمكن وجودها فيه مفصلا لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بمالايتناهى مفصلا بل يدل على نقيض مالدعاه من جواز الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لامعنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها مقدما على وجود بعض آخر غير مجامع معه واما ثانيا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتأخر الزمانيين انما يتصور بان يتحقق موصوف احدهما فى زمان تحقق موصوف الآخر اوبان يتحقق موصوف احدهما ولم يتحقق موصوف الآخر اصلا واما تحقق موصوف احدهما فى زمان سابق وتحقق موصوف الآخر فى زمان آخر فمحقق للتقدم والتأخر الزمانيين لامناف لهما على مالايخفى (قوله وعلى هذا الشرط) اعتمدوا فى قولهم بعدم

(والابدان)

قلت ان كفى التطبيق الاجمالى فهو جار فى غير المترتبة اذ يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثانى يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالى لم يكن جاريا فى صورة الترتب ايضا اذ لا يمكن للعقل ملاحظة كل واحد

والابدان المنعدمة قد ضبطها وجود خارجى فى ازمنتها فلا بأس فى انطباق بعضها لبعض حال عدمها فى الواقع كما فى المتعاقبة ولو سلم ان الكلام ههنا فى المجتمعة فلا يجب تتالى الآحاد المترتبة بعد ثبوت التوقف بينها ولو بالواسطة والا لم يجر البرهان فى المرتبة المجتمعة اصلا ضرورة ان لكل من آحادها شرائط واسبابا كما لا يخفى (**قوله** قلت ان كفى التطبيق الاجمالى الى آخره) يعنى التطبيق الاجمالى اما ان يكفى فى المرتبة المجتمعة اولا يكفى فيها وكلما كفى فيها يجرى فى غير المرتبة ايضا وكلما لم يكف فيها لم يجر فى المرتبة المجتمعة ايضا ينتج انه اما ان يجرى فى غير المرتبة اولا يجرى فى المرتبة المجتمعة والثانى باطل بالاتفاق فتعين الاول فيبطل الاشتراط الثانى ايضا فهو معارضة لدعوى الاشتراط المدللة كما اشار اليه الشارح بقوله فقد وجهوا اشتراطه لا يقال وحيث تعارض الدليلان تساقطا فمن اين الجزم ببطلان الاشتراط لانا نقول انما يتوجه ذلك فيما لم يستفد من المعارضة منع دليل الخصم واستفيد منها ههنا منع الملازمة القائلة بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتب ذاتى لم يمكن الى آخره واذ قد انهدم دليلهم بهذا المنع المستفاد بقى دليل الشارح بلا معارض وقس عليه امثاله (**قوله** فهو جار فى غير المترتبة) اى ذلك التطبيق الاجمالى الكافى فى المرتبة هو بعينه جار فى غير المترتبة ايضا بان يلاحظ العقل الى آخره ففيه اشارة الى ان اتصاف الآحاد فى الواقع بالاولية والثانوية وغيرهما من التقدم والتأخر وسائر الاضافات غير الانطباق والوحدة مستغن عنه فى التطبيق الاجمالى فى المرتبة اذ يكفى مجرد فرض اثنين من الجملتين مبدئين ينطبق احدهما على الآخر مع مجرد اتصاف كل من الآحاد الباقية بعنوان الواحد من جملة معينة من الجملتين واتصاف ذلك الواحد بكونه بازاء واحد من الجملة الاخرى من غير احتياج الى سائر الاضافات والنسب بان يقال نأخذ واحدا من الجملة اولا ونفرضه مبدأ للجملة الكبرى ونأخذ واحدا آخر ثانيا ونفرضه مبدأ للجملة الثانية الصغرى ونجعل الاول بازاء الثانى ثم نقول اما ان يكون بازاء كل واحد من الآحاد الباقية للجملة الكبرى واحد من الآحاد الباقية للجملة الصغرى فيلزم التساوى اولا يكون فيلزم التناهى ومن البين ان هذا التطبيق الاجمالى هو بعينه جار فى غير المرتبة والفرق تحكم باطل فقد عرفت ان ليس التطبيق الاجمالى مجرد قوله بان يلاحظ العقل الى آخره بل هو تلك الملاحظة بعد فرض انطباق المبدئين المفروضين كما صورنا ولذا لم يقل فيما بعد بل ربما كان الزيادة فى جانب التناهى او فى الاوساط ألا يرى انا اذا اوردنا الترديد فى المرتبة قبل اعتبار

تناهى النفوس الناطقة المجردة القائلون بقدم العالم النافون للتناسخ قالوا بقدم نوع الانسان وتعاقب افراده الى غير النهاية وبقاء نفوسها الناطقة بعد المفارقة عن الابدان

(قوله بل لهم ان يدفعوا) حاصله انه اذا لم يكن بين الآحاد ترتب وضعى اوطبيعى جاز ان تقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اذليس لها انظام متسق حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقى على الباقى على الترتيب فان قيل اماان تكفى ملاحظة الآحاد اجمالا

فلاحاجة الى الترتب اولاتكفى بل لابد من ملاحظتها تفصيلا فلايمكن التطبيق وان كانت الآحاد مرتبة اجيب بان فى المرتبة اذاطبق الطرف على الطرف لايتصور الزيادة فى مبدأ الانطباق ولافى الاوساط للاتساق فلو لم تكن فى الجانب الآخر لزم التساوى قطعا ولم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا بخلاف الغير المرتبة فانه يجوز ان يكون الزيادة فى الاوساط فلايلزم التساوى ولا الانقطاع هذا ماتقرر عليه كلام المحققين ولى فيه نظر فان الملاحظة الاجمالية لما كفت فى اطباقها فلتكف ايضا فى تحصيل اتساقها ولافرق بينهما اصلا فانه ليس هناك سلسلتان موجودتان فى الواقع وهما منطبقتان الا بحسب الملاحظة الاجمالية

واحد بازاء كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال فى الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه فى السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة

تطبيق المبدئين يختار الخصم الشق الثانى ويمنع لزوم التناهى فى جانب اللاتناهى مستندا بان الزيادة فى جانب التناهى ولذا احتاجوا الى تطبيق المبدئين لينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهى ويلزم التناهى فلابد ههنا ايضا ان يلاحظ الترديد المذكور بعد فرض مبدئين وانطباقهما وان لم يكونا مبدئين فى الواقع قبل الفرض وهذا هو تحقيق هذا المقام (قوله ودعوى الى آخره) ليثبت بها ملازمتهم الممنوعة تحكم اى حكم بلا دليل فيكون ممنوعا وحكم بلا دليل مع قيام دليل او بداهة على خلافه فيكون باطلا وربما يجعلونه كناية عن البطلان بهذا الاعتبار وهو المراد ههنا لان دعويهم بالفرق يتضمن منع جريانه فى غير المرتبة مستندا بالفرق فلابد من ابطاله فيكون جواب سؤال مقدر من وجهين (قوله بل لهم ان يدفعوا الى آخره) الظاهر انه اضراب عن المحذوف بقرينة الحكم بالتحكم اى ليس لهم ان يدفعوا ماأوردنا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين الاجماليين بل لهم ان يدفعوا ذلك بعد تسليم جريان ذلك التطبيق فى غير المرتبة بان يمنعوا جريان التطبيق باختيار الشق الثانى ومنع لزوم التناهى بناء على جواز ان يكون الزيادة فى الاوساط لافى جانب اللاتناهى فيندفع المعارضة اذ مجرد جريان التطبيق الاجمالى فى غير المرتبة لايكفى فى بطلان الاشتراط الثانى بل لابد من جريان برهان التطبيق فى تناهيها ايضا واما اندفاع المنع المشار اليه فى ضمن المعارضة عن دليلهم فبتحرير ان المراد من التطبيق الاجمالى هو التطبيق الاجمالى المظهر لانتقال الزيادة الى جانب اللاتناهى وذلك التطبيق حاصل فى المرتبة لافى غيرها لحصول الفرق بين التطبيقين فلهم ان يدفعوه بالفرق فالوجه ان يترك الاضراب ويقول الا ان يقال لهم ان يدفعوا الى آخره ونقول وليس لهم ان يدفعوا بذلك ايضا لانه انما يتوجه لو جعل كل واحد من الآحاد الباقية للجملة الكبرى بازاء واحد او متعدد من الآحاد الباقية للجملة الصغرى وليس كذلك بل كل واحد من الاولى انما جعل بازاء واحد من الثانية فعلى ذلك التقدير لا احتمال لان يكون واحد من اوساط الاولى بازاء متعدد من اوساط الثانية بل لابد ان ينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهى قطعا كما لا يخفى على ذوى

(قوله بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ) اى ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل فى الآحاد الغير المترتبة بان يدعوا عدم كفاية الاجمال فى الغير المترتبة وكفايته فى المترتبة فان هذا الادعاء تحكم (البصائر)

بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه لايظهر فى السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى طرف اللا تناهى لجواز كون الزيادة مستقرة فى الاوساط غير منتقلة منها الى الطرف الغير المتناهى وذلك لعدم اتساق نظامها بخلاف السلسلة

(قوله ولى ههنا كلام آخر) اشارة الى انه من متفردداته السانحة له على ماهو المشهور ولعله خطر عليه على سبيل التوارد اذقد سبق اليه السيد الشريف ﴿ ١٣١ ﴾ فى حواشى التجريد وحاصله ان كل غير متناه يلزمه الترتب باعتبار ان المجموع يتوقف على مجموع ناقص عنه بواحد فى ضمنه وهكذا يجرى التطبيق بين المجموعات (قوله لان المجموع يتوقف على المجموع الخ) لايخفى ان العدد لما كان غير مركب عما تحته من الاعداد لايتوقف المجموع الاول على المجموع الثانى وان استلزمه ولكن الاستلزام كاف فى المطلوب (قوله والمجموع الذى ينتهى اليه الخ) دفع لما اورد

الى طرف اللاتناهى فيظهر الانقطاع وفى غير المترتبة لايظهر الانتقال بل ربما كان الزيادة فى الاوساط ولى ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتب لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهى فى المجموعات والمجموع الذى ينتهى اليه سلسلة المجموعات

البصائر ولذا حكم المتكلمون بذلك من غير احتياج الى مايذكره بعده (**قوله** ولى ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع الى آخره) هذا دليل آخر على بطلان اشتراط ترتب الآحاد بان يقال لو وجدت جملة غير متناهية مطلقا سواء كانت مترتبة الآحاد اولا بل سوا كانت مجتمعة اومتعاقبة لوجد هناك موجودات مترتبة بالطبع هى المجموعات الموجودة التى بعضها جزء للبعض الآخر والجزء متقدم على الكل طبعا ويجرى فيها التطبيق الاجمالى بلا نزاع ويلزم تناهى الآحاد ويستفاد منه ايضا منع دليلهم مستندا بانه انما لايمكن للعقل حينئذ التطبيق لولم يكن هناك موجودات مترتبة اخر غير الآحاد وليس كذلك واما اندفاع هذا الدفع فبتغيير الدليل لان ذلك الدفع كان منعا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة التطبيق الاجمالى بين الآحاد الغير المترتبة وهذا كان اثباتا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظته بين المجموعات المترتبة اللازمة لمطلق الآحاد (**قوله** فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة الى آخره) يعنى ان المجموع الاول هو مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه والمجموع الثانى مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه وثانى المجموع الاول فى الواقع والمجموع الثالث ثالث المجموع الاول وثانى المجموع الثانى فاذا توهم انطباق المبدأ على المبدأ والثانى من المجموع الاول على الثانى من المجموع الثانى والثالث على الثالث وعلى هذا الاسلوب كل لنظيره فى مرتبته من مراتب الاعداد فاما ان يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المندرجة فى المجموع الاول واحد من المجموعات المندرجة فى المجموع الثانى فلزم مساواة الجزء للكل لتساوى مجموعاتهما حينئذ اولا يوجد فيلزم انتهاء المجموعات المندرجة فى المجموع الثانى بل فى المجموع الاول مع فرض لاتناهيهما اللازم لفرض عدم تناهى الآحاد مطلقا والكل باطل فظهر تناهى المجموعات الموجودة فى ضمن كل جملة (**قوله** والمجموع الذى ينتهى الى آخره) جواب سؤال مقدر اورده فى الرسالة حيث قال فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهى المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهى آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية

المترتبة فانها لاتساق نظامها لا تستقر الزيادة فى الاوساط بل تنتقل بمجرد تطبيق المبدأ على المبدأ الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع (قوله والمجموع الذى ينتهى اليه سلسلة المجموعات الخ) دفع لمايورد ههنا من ان اللازم من التطبيق بين المجموعات انما هو تناهى المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهى آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية ووجه الدفع انه يلزم تناهى آحاد المجموع الاول ايضا

وذلك لان المجموع الذى ينتهى اليه سلسلة المجموعات يكون لامحالة مجموعا لايكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة فى السلسلة وفى المجموع الاول تنتهى بعدد متناهية الى اثنين فيكون المجموع الاول متناهيا

يكون لامحالة مجموعا لايكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدد متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية

قلت بل يلزم منه تناهي آحاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط الآحاد المتناهية الى مجموع لايكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان انتهى والحاصل ان ماتوهمه هذا السائل انما يرد لولم يكن بعض تلك المجموعات مندرجا في البعض الآخر اندراج الجزء في الكل كعشر جمل متباينة بالذات غير متناهية الآحاد وليس كذلك فتنتهي المجموعات التي يندرج بعضها في بعض هو المجموع الذي لم يندرج فيه مجموع آخر وذلك المجموع يمتنع ان يكون غير اثنين واذا انتهى سلسلة المجموعات كان عدتها متناهية ولما كان التفاضل بين كل مجموعين متوالين بواحد كان تفاضلات المجموعات المتناهية آحادا متناهية وهي التي اسقطناها واذا ضم الاثنان الذي هو من جملة المجموع الاول الى تلك الآحاد المتناهية يكون المجموع متناهيا وهو بعينه عبارة عن المجموع الاول مثاله ان المجموع المركب من عشرة آحاد يتضمن تسعة مجموعات متناقصة بواحد ويتضمن المجموع الثاني المركب من تسعة آحاد ثمانية مجموعات منها فاذا جعل مبدأ تسعة مجموعات بازاء مبدأ ثمانية مجموعات والثاني من الاول بازاء الثاني من الثانية وهكذا الى ان نجعل المجموع الثامن من الاول بازاء المجموع الثامن من الثانية فقد انتهى مجموعات الثانية وكان هناك ثمانية آحاد هي تفاضلات المجموعات فاذا اسقطناها عن المجموع الاول المركب من العشرة انتهى المجموع الاول الى الاثنين الذي هو المجموع التاسع من المجموعات المندرجة فيه واذا ضم الاثنان الى الآحاد الثمانية المتناهية كان مجموع آحاد المجموع الاول عشرة متناهية (قوله وان شئت قلت الى آخره) هذا دليل آخر على ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات الموجودة في ضمنها بدل قوله لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد الى آخره فمراده وان شئت في بيان ذلك الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا فلابد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وغيرها من المراتب الغير المتناهية فيلزم ان يوجد هناك غير تلك الآحاد مجموعات مترتبة هي مراتب الاعداد الغير المتناهية التي بعض تلك المراتب جزء من البعض الآخر ومعروضات تلك المراتب ويجري برهان التطبيق في تلك المجموعات المترتبة بانطباق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثنين ويلزم انتهاؤهما في مرتبة واحدة من مراتب الاعداد التي كل مرتبة منهما متناهية الآحاد ومجموع الآحاد المتناهية للمراتب المتناهية متناهية فيلزم تناهي الاعداد العارضة وتناهي الآحاد المعروضة لها اما جريان البرهان في سلسلة المعروضات المترتبة فظاهر واما جريانه

آحاد غير متناهية وحاصل الدفع ان المجموع الاول بعد اسقاط الآحاد على عدد المجموعات المتناهية ينتهي الى مجموع لايكون مجموع اقل منه وهو الاثنان فيكون متناهيا لامحالة (قوله وان شئت قلت) هذا الوجه ايضا مبني على تحقق الترتب لتوقف كل جمع على جزئه فينتهي سلسلة المجموعات الى مجموع لايكون فوقه مجموع ويكون آحاده متناهية لانتهاء المجموعات التي بعددها فيكون امر الانتهاء على عكس الاول والتسلسل في كليهما من جانب العلل ولكن الاول اظهر وامثل وقيل لاحاجة الى ذلك لان الامور الغير المتناهية مطلقا لاتجاوز في القلة عن الواحد وفي الكثرة عن غير المتناهي فيلزم ان يكون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين ورد بان غير المتناهي ليس هو عبارة عن عدد معين وانه ليس طرفا للسلسلة ومراتب الزائد والتناقص عارضة للمجموعات الغير المتناهية فكما ان الكل لايكون طرفا لاجزائه كذلك لعوارض اجزائه

فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه

فى سلسلة الاعداد العارضة فلانه انما لايجرى فى سلسلة الاعداد التى لاتميز لها فى نفس الامر وهى الاعداد التى لم تعرض للموجودات واذا عرضت للموجودات كان لهما تميز فى الواقع فيجرى البرهان فيلزم اما مساواة جزء العدد لكله اوانتهاء مراتبه على تقدير لاتناهيه والكل محال كما اشار اليه فيما سبق والحاصل مراده انه لو وجدت امور غير متناهية يلزم ان توجد هنـاك مجموعات مترتبة من وجهين احدهما سلسلة الاعداد العارضة والآخر سلسلة المعدودات المعروضة للسلسلة الاولى ويجرى برهان التطبيق فى كل من هاتين السلسلتين ويلزم منه ان يكون الامر كذلك فى الدليل الاول لان المجموع بلا واحد يعرضه عدد غير متناه ومع الواحد يعرضه عدد آخر غير متناه ايضا والعدد الاول جزء من العدد الثانى فيلزم ان يوجد هنـاك اعداد غير متناهية بعضها جزء من البعض الآخر وكل منهما غير متناهى المراتب كما لزم ان يوجد مجموعات مترتبة هى معروضات تلك الاعداد المترتبة ولايتوهم ان العدد الغير المتناهى لايزيد عليه واحد اوعدد آخر لانه انما لايزيد عليه فى جانب اللاتناهى لافى جانب التناهى كما ههنا والفرق بين ماذكره ههنا وبين ماذكره فيما سبق ان التسلسل ههنا فى جانب المعلولات اذا لعلة الاولى التى هى الواحد متعين ليس قبـله علة اخرى وفيما سبق فى جانب العال المتعين هو المعلول الاخير الذى هو المجموع الاخير ولم يوجد اول الاجزاء وههنا اوهام فاسدة مبنية على الغفول عن سياق كلام الشارح وسباقه منها ماقيل الظاهر ان المراد من تحقق الواحـد والاثنين وغيرها تحققها فى اصل الامور الغير المتناهية لاتحققها فى المجموعات المذكورة بلا حاجة الى اثبات المجموعات واجراء التطبيق فيها بل يمكن التطبيق فى نفس تلك الامور الغير المتناهية بناء على اثبات الترتب بينها باعتبار عروض العدد وان لم يكن بينها ترتب مع قطع النظر عن عروض العدد لها وحاصله لابد من تحقق الواحد والاثنين وغيرها ولاشك ان الثانى منها مترتب على الواحد والثالث على الثانى وهكذا فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد الى آخره وليت شعرى مامعنى ترتب الثانى على الواحد والثالث على الثانى من الآحاد الغير المترتبة بوجه وانما المترتب على الواحد هو الاثنان وعلى الاثنين هو الثلثة كما هو صريح عبارة الشـارح نعم تلك الاعداد انما اعتبر عروضها للآحاد لاللمجموعات لكن بعد عروضها للآحاد حصل هناك مجموعات مترتبة كمراتب الاعداد ومنها ماقيل هذا طريق آخر فى اثبات الترتب وحاصله وان لم يكن بين الآحاد ترتب بحسب ذواتها لكنه قد يعرضها عوارض

(قوله فينطبق السلسلة المبدأة من الواحد) فينتهى الى مجموع لايكون فوقه مجموع آخر فيكون آحاد ذلك المنتهى اليه متناهية ايضا قيل سنح لى فى ابطال الغير المتناهى وجه لايحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مرتبة اوغير مرتبة ﴿١٣٣﴾ لايتجاوز فى العلة من الواحد وفى الكثرة من الغير المتناهى فمراتب التزايد والتناقص يجب ان تكون غير متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتنـاهية التى هى الكل والواحـد انتهى اقول لاوجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجمـلة الغير المتنـاهية التى هى الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التى هى اجزاء الكل فكما ان الكل لايكون طرفا لاجزائه كذلك لايكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل ههنـا واقعا فى امتـداد سلسلة الاجزاء الزائدة بعضها على بعض الى غير النهاية فظهر ان ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه بعـدم التناهى ليس الا باعتبار عدم تناهى اجزائه المتزائدة بعضها على بعض وعدم انتهائهـا الى حد وايضا القول بعدم تناهى مراتب التناقص فى السلسلة المعروضة باطل قطعا كيف وهى منتهية من جهة التناقص والتنـازل الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف به هذا القـائل وجعله مبنى دليله ولعل منشأ هذا القول اسـتلزام كون عدد النواقص غير متناهية لكون مراتب تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما وقياس السلسلة المفروضة بالاجسام القائلة

فان قلت انما يلزم ماذكرت لوكان العدد مركبا من الاعداد التى هى تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لامن الاعداد التى هى اقل منه فان تركب العشرة من اربعة

مترتبة تصير الاجزاء ايضا مترتبة بالتبع مثل الواحد والاثنين والثلثة ولايخفى ان ماسيجيء من قوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد التى تحته الى آخره صريح فى انه جعل معروض العدد الفوقانى مترتبا على معروض العدد التحتانى بالذات لابتبعية ترتب العدد الفوقانى على العدد التحتانى وبالجملة ماسبق منه من استحالة العدد اومطلق الكم الذى يساوى جزؤه لكله يدل على ان مراده اثبات الترتب الذاتى بين مراتب الاعداد العارضة وماسيجيء منه يدل على ان مراده اثبات الترتب الذاتى بين معروضات المراتب فثبت ماقلنا من ان مراده لزوم المجموعات المترتبة من وجهين (قوله فان قلت الخ) منشأ هذا السؤال امران احدهما شهرة مااشتهر عن ارسطاطاليس * وثانيهما توهم ان كون معروض العدد الاقل جزأ من معروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد الاقل جزأ من العدد الاكثر ومورده الملازمة فى الدليلين لانه منع بان يقال لا نسلم انه لو وجد امور غير متناهية مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير الآحاد موجودات مترتبة بالذات وانما يلزم ذلك لوكان العدد الاقل جزأ من العدد الاكثر بان يتركب العدد من الاعداد التى تحته وهو ممنوع كيف وقد اشتهر عن ارسطاطاليس خلافه واذا لم يكن العدد الاقل جزأ من الاكثر لم يكن معروض الاقل ايضا جزأ من معروض الاكثر فليس هناك سوى الآحاد موجودات مترتبة لافى عوارض الاعداد ولافى المعروضات وينقدح منه ماأسلفه من جريان برهان الطبيق فى الامور المتعاقبة المبنى على لزوم مساواة جزء العدد لكله ولما كان ماذكره السائل لايضاح سنده صالحا للاستدلال على خلاف ماادعاه من استلزام الترتب استشعر منه معارضة بان يقال بل ذلك الاستلزام باطل لان العدد مركب من الوحدات لامن الاعداد التى تحته فلا موجود هناك سوى الآحاد لافى الاعداد العارضة ولا فى المعدودات المعروضة فلذا اشتغل فى مقام الجواب بمنع دليل المعارضة اولا ثم باثبات الملازمة الممنوعة ثانيا كما لايخفى (قوله فان تركب العشرة الى آخره) تلخيصه العشرة امان تتركب من ستة واربعة فقط اومن ثمانية واثنين فقط اومن تسعة وواحد فقط وهكذا واما ان تتركب من اثنين منها ومن ثلثة منها واما ان تتركب من جميع هذه الصور واما ان لاتتركب من شيء من هذه الصور لاعلى سبيل الانفراد ولاعلى سبيل الاجتماع بل من الوحدات العشرة والاول باطل مستلزم للرجحان من غير مرجح والثالث باطل مستلزم لان يكون للعشرة حقائق مختلفة والثانى باطل مستلزم لكلا المحذورين فتعين الرابع قال فى المواقف وشرحه وكل عدد يقوم بوحداته لابالاعداد فالعشرة مجموع وحدات مبلغها ذلك وقال ارسطوان العشرة ليست ثلثة وسبعة ولااربعة وستة ولاغير ذلك من الاعداد التى يتوهم تركبها منها لامكان تصور

(العشرة)

للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقض عند الحكماء النافين للجزء الذى لا يتجزى وتركب الاجسام منها مع ظهور الفارق (قوله فان قلت انما يلزم ماذكرت) من جواز اجزاء الدليل فى التقديرين وترتب الاستحالة عليه لوكان العدد مركبا من الاعداد التى تحته اذ لو لم يكن مركبا منها لم يكن هناك مجموعات ولاتحقق الاثنين والثلثة ومافوقها فلايتصور هناك

(قوله ليس اولى من تركبها الخ) قال المحقق الهروى رحمه الله كان المراد من اولوية تركب العدد من بعض الاعداد دون بعض هو لا اولوية عند العقل وبلزوم الترجيح بلا مرجح والاستغناء عن الذاتى هو لزومها كذلك والا فتقوم حقيقة الشيء بامر دون غيره لايحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لايتخلل بين الذات والذاتى وعلى كل من الشقين يلزم استغناء الشيء عما هو ذاتى له وتكرر حقيقته من حيث هى فتلخيص الدليل انه على تقدير تركب العدد من الاعداد يلزم ان يكون النسبة بين الذات والذاتى نسبة بالأمكان لا بالضرورة ولانه يلزم ان يترتب على العشرة لوازم الاعداد التى تحتها فان لازم الجزء لازم الكل والحق ان المدعى بديهى الا ترى ان الاربعة ليست اربعة الا بان اجزائها الاولية اربعة فافهم (قوله فيتعدد تمام ماهية شيء واحد) قال السيد الشريف لاخفاء فى استحالة ان يكون لشيء واحد امور مختلفة كل واحد منها تمام ماهيته اذا لم يشتمل بعض هذه الامور على بعض اصلا والالكان لشيء واحد ماهيات متخالفة وكذا اذا اشتمل احدهما على الاخر وزيادة والالزم كون الجزء والكل تمام ماهية شيء واحد وكذا اذا اشتمل جزء من احدهما على جزء من الآخر ولم يشتمل جزء من الآخر على جزء من الاول على سبيل التناول كالحيوان الناطق والجسم الناطق واما لوكان هناك اشتمال على سبيل التناول كما فى الاعداد ففيه تأمل اذلا يلزم هناك تعدد الماهيات بل الحاصل من احدهما بعينه هو الحاصل من الآخر فيجوز ان يتركب التطبيق (قوله فيتعدد تمام ماهية شيء) وذلك لانه لامعنى لتمام ماهية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية فى وجوده فلوكان العشرة مركبة من جميع الاعداد التى تحتها كان مجموع الخمستين اللتين تحتها تمام ماهيتها ضرورة كفايتها فى حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهية لها لما ذكرنا بعينه وظ ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف ومغاير للاعداد فتركبها عن جميعها ملزوم لكونها متعددة الماهية وبما قررنا ظهر انه لايتوجه ماقيل ان لايلزم من تركبها من جميع الاعداد تحتها كونها ذا ماهيات متعددة بل اللازم من ذلك تركبها من امور متخالفة الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر المتخالفة الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهياتها اذا كانت مركبة تارة من خمسين بخصوصه وتارة من اربعة وسبعة بخصوصه وهكذا انتهى واما ماقيل انه لااستحالة فى كون الشيء الواحد ذا ماهيات متخالفة اذا كانت تلك الماهيات

وستة ليس اولى من تركبها من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التى تحتها فاما ان يقال بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شيء واحد وهو محال واما ان يقال بعدم تركبه منها ولما بطل الاول تعين الثانى قلت هذا الكلام

العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل وحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا فى حقيقتها بل هى عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من ثلثة وسبعة اواربعة وستة اوخمسة وخمسة فان تركب من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح واذا تركب من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذلا مدخل فى تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذى يفى بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لايفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت الوحدات فى تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل فى تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول (قوله قلت هذا الكلام الى آخره) يعنى نختار ان العدد مركب من جميع الاعداد التى تحته

من الكل انتهى انت تعلم ان لكل عدد سواء كان مشتملا على الجزء الصورى اولا حقيقة محصلة ولوازم مختصة فبالضرورة لايكون الحاصل من احدها عين الحاصل من الآخر فكيف لايلزم تعدد الماهيات (قوله انما يتمشى الخ) قال المحقق الهروى العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصورى وحدات من حيث انها مقارنة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات المحضة كما يشهد به البداهة وتفصيل المقام ان ههنا وحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية ووحدات من حيث انها معروضة لها ووحدات محضة من غير ان يكون هذه الهيئة داخلة فيها اوعارضة لها وكل وحدة وحدة وكل من الاولين عدد على تقدير والثالث كثرة محضة وليست بعدد والرابع وحدة محضة وليس بكثرة ولا عدد ولاشك ان دخول الوحدة المحضة فى العدد لايستلزم دخول الوحدات المجتمعة فيه كما يشهد به الضرورة كيف ويلزم حينئذ دخول كل وحدة فيه مرتين مرة على الانفراد ومرة فى ضمن المجموع وتركب الثلاثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية (قوله اذا كان لكل الخ) قد يقال لو لم يكن للعدد جزء صورى يصدق عليه الوحدة اذ كلى كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير من افراده ومايصدق عليه العدد لايصدق عليه الوحدة اذا لوحدة ليست من المقولات ولامايصدق عليه المقولة على ماصرح به الشيخ رحمه الله وغيره ورد بان لامنافاة بين صدق ﴿١٣٦﴾ الوحدة والكم على الوحدات اذ صدق الوحدة عليها على انها وحدات كثيرة وانت خبير بانه لايدفع صدق الوحدة التى ليست بعدد على العدد والتحقيق ان الوحدات التى هى العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصورى هى الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة ومايصدق عليه الوحدة بالصدق الكثير هو الوحدات المحضة من غير ان يكون الهيئة داخلة فيها اوعارضة لها (قوله واما اذا كان محض الآحاد فلا الخ) انت خبير بانه لاثبت لذلك ولو صح ان العدد ليس بمشتمل على الجزء الصورى فلاتم انه محض الآحاد بل هو الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فلابد من اثبات كون المجموع الاقل جزأ من المجموع الاكثر ودونه

انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الآحاد فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لابصورة مغايرة لموادها

ولانسلم انه يلزم حينئذ ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة بالنوع موجبة لتعدد تمام ماهيته وحقيقته وانما يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته وذلك ممنوع لجواز ان يكون كل نوع من العدد عبارة عن محض الوحدات التى ليس وراءها صورة نوعية اخرى مقومة لذلك النوع وحينئذ لايلزم ذلك قطعا اذ لما لم يكن هناك سوى الوحدات جزء آخر مخالف لها بالنوع فكما ان المجموع الحاصل من جمع الاربعة الى الستة ليس الا عشر وحدات فكذا المجموع الحاصل من جمع الاثنين الى الثمانية وهذا كما ان المجموع الحاصل من جمع الدراهم الى الدراهم من نوع الفضة ليس الا نوع الفضة سواء حصل من جمع اربعة دراهم الى ستة دراهم اومن جمع درهمين الى ثمانية دراهم بخلاف (ما)

مشتملة بعضها على بعض سبيل التبادل كما فيما نحن فيه فبحث آخر لايضر الشيء المحقق كما لايخفى (قوله حينئذ ويكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لابصورة مغايرة لموادها) فيكون دخول الواحدات فى العدد هو بعينه دخول الاعداد التى تحته قيل سنح لى ان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات وذلك لان الوحدات يصدق عليها انها وحدة اذ كلى لما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على كثير منها على ماحققه الشارح العلامة فى حواشيه على شرح التجريد فظهر ان مايصدق عليه الوحدة لايصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلايكون الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لابد لها فى ذلك من صورة نوعية فثبت وجوب كون كل عدد ذاصورة نوعية انتهى خلاصة اقول وانت خبير بانه لامنافاة بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعنى انها وحدات كثيرة على

ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعيـة نفى تركبه من الاعداد التى

ماذا اشتمل احد الجزئين فى الجمع الاول على درهم من ذهب وفى الجمع الثانى على درهم من رصاص فالمجموع فى الاول يكون مركبا من الفضة والذهب وفى الثانى يكون مركبا من الفضة والرصاص وهذان المركبان متخالفان بالنوع ولما توجه عليه ان يقال انهم صرحوا بان مراتب الاعداد انواع متخالفة لاختصاص كل مرتبة بآثار متباينة كالمنطقية والاصمية وغيرهما كما اعترف به ومن البين ان مجرد الاجزاء المادية التى هى الوحدات ههنا غير كافية فى تقويم النوع المركب بل لابد من الجزء الصورى جوهرا كان كالصور النوعية لانواع الاجسام اوعرضا كالصورة السريرية لنوع السرير بناء على ان المركب من الجوهر والعرض الحال فيه جوهر فجواز كون كل نوع من انواع العدد عبارة عن محض الوحدات التى هى الاجزاء المادية فقط احتمال باطل اجاب عنه بقوله وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا الى آخره يعنى لادليل على ان شيئا من الانواع المركبة لايتقوم بمجرد زيادة المادة فيجوز ان يكون انواع الاعداد من هذا القبيل وعدم التقوم فى اكثر المواد لاينافى تقوم البعض بل يجوز ان يكون التقوم بمجرد زيادة المادة من خواص انواع الكم المنفصل بحيث لايوجد فيما سـواها اصلا لا فى انواع الكم المتصـل فقط كما توهموا ههنا (**قوله** والعجب ان بعض المتأخرين الى آخره) يعنى ان نفى ارسطاطاليس له وجه لانه انما نفاه لزعم ان لكل نوع من انواع الاعداد صورة نوعية وراء الوحدات مغايرة بالنوع لصور سـائر الانواع منها وحينئذ يلزم المحذور المذكور قطعا واما نفى ذلك البعض مع تصريحه بان ليس لهـا صورة نوعية وراء الوحدات فمما يتعجب منه اذعلى هذا التقدير لايلزم المحذور المذكور والحال ان من البين ان واحدا وواحدا جزء من واحد وواحد وواحد ولقائل ان يقول التعجب منعكس اليـه لان ما ذكره منظور فيه نظرا واضحا اما اولا فلانه ان اراد انه على هذا لا يلزم المحذور المذكور فغير مفيد للتعجب لجواز ان يكون نفيه لمحذور آخر وان اراد انه لايلزم محذور اصلا فممنوع كيف ويلزمه محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية بعض الاعداد التى تحتها وهو باطل بداهة وهذا المحذور هو المصرح به فى المواقف بل هو العمدة ههنا كما نقلنا عن شارحه الشريف واما ثانيا فلانه لاينكر احد من ذوى ملكة الحكمة انقسـام مطلق الكم انقسام الكل الى الاجزاء الممكنة فيه وعليه مبنى التنصيف والتفريق والتقسيم المبحوث عنها فى علمى الحساب والهندسة فلا نزاع لاحد ان الاربعة مثلا جزء من العشرة وانما النزاع فى ان ذلك الجزء عبارة عن محض الوحدات اوعنهـا مع الصورة النوعية الفائضة عليها كما ان الانسـان ليس عبارة عن محض العناصر الاربعة بل عنها مع الصورة النوعية الانسانيـة الفائضة على العناصر وتحقيقه انهم

خرط القتاد (قوله من خواص الكم المنفصـل) بخلاف المتصل فان اجزائه المقدارية غير متخالفة بالماهية

ما حققه الشارح فى حواشيه على شرح التجريد فى مبحث العلة والمعلول وظهر ان صدق الوحدة عليها بهذا القيد لاينافى صدق الكم عليها وكونها عدداً بل يحققها كما لايخفى وانمـا المنافى لهما كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك (قوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل) اى ويكون كل مرتبـة من مراتب الزيادة والنقصان نوعاً آخر بسبب ازدياد الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب الاجزاء المقدارية التى اشـتمل عليها اقسام الكم المتصل من الجسم التعليمى والسطح والخط والزمان غير متخالفة بالماهية لما تقرر عنـدهم ان القسمة الفرضية فى المقادير المتصلة انما يكون الى اجزاء متساوية فى الماهية صرح بذلك الشـارح العلامة فى حواشى شرح التجريد فى بحث العـلة والمعلول

تحته ومن البين انواحدا وواحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد

قسموا المركب الى حقيقى هو ما فاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير الصور النوعية لاجزائه المادية تجعلها واحدا حقيقيا ويترتب عليها آثار مخصوصة كالانسان وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا للمركب جزء آخر وراء الاجزاء المادية وهذا الجزء هو الصورة النوعية والى غير حقيقى هو مالم يفض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى كالعسكر المؤلف عن محض الآحاد وعلى هذا ليس للمركب اجزاء سوى الاجزاء المادية وههنا صنف آخر مؤلف من الاجزاء المادية والهيئة الاجتماعية على وجه مخصوص العارضة لها كالسرير المؤلف عن الاجزاء المادية المجتمعة على وجه مخصوص لا بأى وجه كان كالعسكر مع تلك الهيئة السريرية على ان تكون داخلة فى قوام نوع السرير واختلفوا فى ان هذا الصنف من القسم الاول اومن القسم الثانى اذا تقرر هذا فنقول مرادارسطو وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب من قبيل القسم الثانى كالعسكر لا من قبيل القسم الاول ولا من قبيل السرير للزوم المحذورين المذكورين فرادهم بقولهم لا من الاعداد هى الاعداد المشتملة على الصور النوعية سواء كانت داخلة فى ذواتها كالصورة النوعية الانسانية اوعارضة للوحدات كالصورة السريرية ولذا صح لهم نفى تركبه من الاعداد التى تحته ﴿ قوله ومن البين ان واحدا الى آخره ﴾ يعنى ان مجموع الوحدتين جزء من مجموع الوحدات الثلث مع عدم الصورة النوعية فيهما وهذا الحكم بين بديهى ربما ينبه عليه بما يأتى منه بعد من ان المجموع الاول ليس عين الثانى ولا خارجا عنه بداهة فثبت كونه جزأ للحصر العقلى فى ان الشيئين المتغايرين فى الجملة ولو باعتبار اما ان يكون احدهما عين الآخر فى الواقع او جزءه اوخارجا عنه ولما بطل الاول والثالث تعين الثانى فلما ثبت كون الاثنين جزأ من الثلثة فقد ثبت كون العدد جزأ من العدد اذ لا فرق بين عدد وعدد آخر فى هذا الباب فيثبت الملازمة الممنوعة باعتبار عارض الاعداد وباعتبار معروضاتها ايضا بناء على ان كون العدد جزأ من العدد يستلزم كون معروض الاول جزأ من معروض الثانى وان لم يستلزم العكس كما يشير اليه فيما بعد ففى هذا التعجب المبنى على عدم المحذور مع هذا الحكم البين اثبات للملازمة الممنوعة قيل سنح لى دليل على ان لكل نوع من العدد صورة نوعية وراء الوحدات هو ان الوحدة تصدق على الوحدات اذ كل كلى يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها كما حققه الشارح فى حاشية التجريد والظاهر ان مايصدق عليه الوحدة لايصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لابد فى ذلك من صورة نوعية واجيب بان ماليس بداخل تحت الكم هو الوحدة لاالوحدات الكثيرة بل الكم المنفصل هو

(الوحدات)

ثم عدم تركب العدد من الاعداد التى تحته لاينافى تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بداهة ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد

الوحدات الكثيرة اى المقيدة بالكثرة لا مطلقا كما حققه الشارح فى حاشية التجريد ايضا وفيه نظر لان المقيدة بالكثيرة مطابق الكم المنفصل ومراد القائل ان الوحدات بنفسها لاتكون نوعا معينا من العدد والكم المنفصل فله ان يعود ويقول الوحدات الكثيرة جنس شامل للانواع ولابد لكل نوع من فصل يميزه عن سائر الانواع وقد تقرر عندهم ان الفصول مأخوذة من الصور النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة نوعية وراء الوحدات الكثيرة واقلها الهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات كالهيئة السريرية العارضة للاجزاء المادية الا ان يقال ليس حصول العدد مشروطا بالاجتماع على وجه مخصوص لانه حاصل باى وجه كان كالعسكر فهو من قبيل القسم الثانى قطعا واقول سنح لى دليل على ان ليس لنوع العدد صورة نوعية وراء الوحدات لان نوع الثلثة مثلا لايمتاز عن سائر انواع العدد بأن يقال هو الوحدات الكثيرة ولا بان يقال هو الوحدات الكثيرة المجتمعة اى العارضة لها الهيئة الاجتماعية بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة الثلث او بان يقال هو الوحدات الكثيرة الزائدة على الاثنين بواحد والناقصة عن الاربعة بواحد والاول باطل والا لكان نوع الثلثة فصلا لنفسه وكذا الثالث والا لكان تصور حقيقة الثلثة مستلزما لتصور الاربعة فتعين الثانى ومن البين ان مفهوم الزائدة على الاثنين بواحد منتزع من الواحد الاخير الزائد على الاثنين فيكون ذلك المفهوم فصلا لنوع الثلثة ومأخوذا من الوحدة الاخيرة لامن الصورة النوعية وراء الوحدات وبالجملة جنس الوحدة يعرضها الوحدة والكثرة لكونهما من الامور الاعتبارية فى التحقيق فالوحدة الواحدة هى الوحدة وتصور الواحد بديهى فلادور ولاتسلسل محالا وبزيادة وحدة اخرى عليها يحصل ويتقوم نوع الاثنين وبزيادة وحدة اخرى على الاثنين يتقوم نوع الثلثة وهكذا الى غير النهاية فليس فى سلسلة الاعداد غير الوحدات بقى ههنا كلام هو ان الغرض الاصلى من ابطال الشرط الثانى ابطال عدم تناهى النفوس الناطقة المجردة الابدية بعد حدوثها كما هو رأى ارسطو لكن فى عروض الاعداد للمجردات كلام فاللائق ان يتعرض بتحقيق عروضها لها فى الواقع ههنا ليتم هذا الجواب بلاريبة ثم الجواب الذى يذكره بعد لايرد عليه ذلك (**قوله** ثم عدم تركب العدد الى آخره) يعنى لو فرضنا ان العدد ليس بمركب من الاعداد التى تحته فالملازمة المذكورة ثابتة قطعا باعتبار معروضات الاعداد وان لم يثبت باعتبار الاعداد العارضة وثبوت تلك الملازمة ببداهة ينبه عليها بان يقال لاريب فى ان مجموع زيد وعمرو مع مجموع زيد وعمرو وخالد شيئان يخبر عنهما وكل شئ بالنسبة الى شئ آخر منحصر عقلا فى ان يكون عينه او جزأ او خارجا عنه ومن تردد فيه فقد خالف

(قوله ثم عدم تركب العدد) اى لاحاجة لنا فى اجزاء الدليل على التقريرين المذكورين الى التزام التركب بل يكفينا كون معروض العدد مركبا عما تحته من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد ولايتوجه على هذا المنع المتوجه على تركب الاعداد عما تحتها وانت تعلم ان المعدود لايتصف بالجزئية والكلية الا بواسطة العدد وقد سبق ان العدد لايتركب عما تحته من الاعداد

(قوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد التى تحته الخ) يعنى انه لاحاجة لنا فى اجزاء هذا الدليل على التقديرين المذكورين الى التزام كون العدد مركبا من الاعداد التى تحته واثبات عدم كون مراتب الاعداد ذا صورة نوعية بل يكفينا فيه كون معروض العدد مركبا عما تحته من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد ولايتوجه على هذا التركب المنع المتوجه على تركيب الاعداد مما تحته فانا نعلم بداهة ان مجموع زيد وعمرو اعنى معروض الهيئة الاثنينية الذى لاصورة نوعية له قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض الهيئة الثلثية وغير خارج عنه فيكون جزء منه ولايتوجه ايضا منع كون تلك المعروضات موجودة فانه مكابرة مخالفة لحكم العقل على ماسيجئ

فان مجموع زيد وعمرو

مقتضى عقله وليس المجموع الاول عين الثاني ولاخارجا عنه بداهة فتعين كونه جزأ ففي هذا القول ابطال للمنشأ الثاني من منشئي السؤال كما ان قوله ومن البين ان واحدا وواحدا الى آخره ابطال للمنشأ الاول وتلخيص كلامه ليس ما حكمنا من استلزام الترتب في جانب معروضات الاعداد مبنيا على كون العدد مركبا من الاعداد التي تحته كما توهمه السائل لانه ثابت قطعا وان انتفى التركب المذكور نعم على تقدير ثبوت التركب يثبت الاستلزام في كلا الجانبين ففيه ارخاء العنان واثبات الملازمة الممنوعة باعتبار المعروضات فقط لان هذا القدر يكفيه ولاجل انه اثبات الاستلزام في احد الجانبين فقط كان رتبة هذا الكلام دون رتبة الكلام السابق المبنى على اثباته في كلا الجانبين كما اشار اليه بكلمة ثم المستعملة ههنا في التراخي في الرتبة اذ لا تراخي بحسب الزمان بين الاثباتين ﴿ **قوله** فان مجموع زيد وعمرو الى آخره ﴾ لم يرد ان زيدا شخص وعمرا شخص ثان ومجموعهما شخص آخر ثالث بل اراد ان الاولين شخصان متباينان منفصلان ومجموعهما مع كونه عبارة عن الشخصين موجود ثالث غيرهما بناء على ما ذكره المصنف في المواقف من ان مطلق الوحدة مساوق للوجود فكل ماله وحدة في الجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود فله وحدة في الجملة حتى الكثير وايضا ان مجموع زيد وعمرو انما يكون شخصا واحدا لو كان لذلك المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورتيهما النوعيتين الانسانيتين وذلك باطل بداهة فمجموع زيد وعمرو مركب اعتباري كالعدد دون الطين ومجموع زيد وعمرو وخالد مركب اعتباري آخر كذلك ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثاني كما ان العدد جزء من العدد من غير محذور بالبرهان الذي ذكره ههنا وما توهمه بعضهم من ان هذا الدليل يعارض بالدليل الذي نقله عن ارسطاطاليس فانه يجري في معروض العدد ايضا والقول بان المجموع ليس له صورة نوعية كالعدد ينافي قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل توهم فاسد لان ماجعله مختصا بالكم المنفصل ليس انتفاء الصورة النوعية عن الوحدات وكيف يجعله مختصا به وهو متحقق في الافراد المنفصلة لكل كلي حتى الكم المتصل للقطع بان مجموع الخطين او السطحين المنفصلين لم يكن له صورة نوعية وراء صورتيهما بل ماجعله مختصا به هو حصول النوع بمجرد الاجزاء المادية من غير صورة نوعية هناك اذ المركب لا يتم الا بمجموع المادة والصورة نعم لو قال الشارح ومجموع زيد وعمرو نوع حصل بدون الصورة النوعية وراء صورتيهما ومجموع زيد وعمرو وخالد نوع آخر حصل بدونها ايضا ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثاني لتوجه عليه تلك المنافاة لكن ذلك ظاهر البطلان بل كل من المجموعين من افراد نوع الانسان واما ما قيل لو وجد هناك غير زيد وعمرو موجود ثالث هو المجموع لوجد هناك موجود رابع هو مجموع

(قوله وعلى ذلك يبتنى) اى على تركب معروض العدد عن معروض عدد آخر وكونه مغايراله يبتنى استناد المعلولات الكثيرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية فان الواجب واحد لاتكثر فيه بحسب صفاته الحقيقية والاعتبارية لان صفاته الحقيقية عين ذاته وصفاته

الاضافية والسلبية اعتبارية ترجع الى حيثية الوجوب الذى هو عين الذات وجميع الممكنات صادرة عنه تع والواحد لايصدر عنه الاالواحد فالمشهور فى بيان كيفية الايجاد انه يصدر عنه العقل الاول ويلزمه اعتبارات متأخرة فبحسب تلك الاعتبارات المتكثرة يصدر عنه الكثير ويلزم منه استناد الامور الموجودة فى الخارج الى الامور الاعتبارية فعدل عنه المحقق الطوسى وغيره من الاعلام الى انه يصدر عن الاول تعالى وتقدس العقل الاول ثم الثانى ثم الثالث وهلم جرا الى اقصى مراتب الوجود فالمتصف بالفاعلية فى المرتبة الاولى الذات البحت و فى ماعداها من المراتب الذات من حيث الاقتران بامر على ان يكون الحيثية تقييدية اذلوكانت تعليلية يلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى فان قيل الذات مع الحيثية التقييدية يكون امرا اعتباريا غير موجود فى الخارج فكيف يتصف بالفاعلية اجيب بان الذات فى التغاير الاعتبارى لاتكون متميزة بحسب الاعتبار بان يدخل فيها حيثية كما انها فى التغاير الحقيقى لاتتميز بان يدخل فيها تشخص بل الحيثيات فى التغاير الاعتبارى التشخصات فى التغاير الحقيقى من لوازم الحقيقة المتميزة ولواحقها وبالجملة الحيثيات والتشخصات داخلة فى الوصف والمفهوم دون الذات والحقيقة وحاصل الابتناء انه لولم يكن مجموع ا ب موجودا فى سلسلة.

اى معروض تلك الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثانى ولاعيناله فيكون جزأ منه وعلى ذلك يبتنى مااختاره بعض المحققين فى مذهب

الثلثة وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات مترتبة مجتمعة غير متناهية ويبطله برهان التطبيق وفاقا فمدفوع بانه ان اراد بالموجود الرابع ماهو الموجود فى الخارج فلزومه ممنوع اذالموجود الثالث انماكان موجودا بحسب الخارج لتباين جزئيه الموجودين المنفصلين واما الموجود الرابع فجزؤه الثالث الذى هو مجموع زيد وعمرو ليس جزأ مباينا منفصلا عن جزئيه الاولين وان اراد مطلق الموجود ولو فى الاعتبار العقلى فلزومه مسلم لكنه تسلسل فى الامور الاعتبارية وتنقطع بانقطاع الاعتبار (قوله اى معروض تلك الهيئة) الاجتماعية انمافسره بذلك لئلايتوجه عليه ان الهيئة الاجتماعية العارضة لمجموع زيد وعمرو من الامور الاعتبارية لامن الموجودات الخارجية فيكون مجموع زيد وعمرو مركبا من موجودين ومعدوم هو الهيئة المذكورة والمركب من الموجود والمعدوم معدوم لان وجود الكل يتوقف على وجود جميع اجزائه وحاصل الدفع ان الهيئة العارضة خارجة عن المجموع المراد ههنا لايقال الاجتماع والافتراق من الاعراض الموجودة عند المتكلمين فلا حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع اوالتفرق اللذين هما من اقسام الكون فى الحيز والمراد ههنا اجتماعهما فى الوجود فى زمان واحد اوفى ازمنة متعاقبة سواءكانا مجتمعين بحسب الحيزبان لايكون بين حيزيهما حيز آخر اومتفرقين بان يكون بينهما متحيز آخر ولاشبهة ان ذلك الاجتماع من الامور الاعتبارية فان قلت بعد خروج الهيئة المذكورة فاما ان يكون التقييد بالهيئة المذكورة داخلا فى المجموع المراد اولا فعلى الاول عادالمحذور بناء على ان التقييد نسبة بين الهيئة العارضة ومعروضها ولاشئ من النسب بموجود فى الخارج عند المتكلمين سوى مقولة الاين المنقسمة الى الاكوان الاربعة هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وعلى الثانى فلامجموع هناك بل الآحاد قلت نختار ان التقييد داخل لكن باعتبار وجود المعروض فى الذهن لاباعتبار وجوده فى الخارج لان التقييد وسائر النسب معقولات ثانية ولايلزم ان لايكون هناك مجموع سوى الآحاد لانه انما يلزم لولم يعرضه الهيئة الاجتماعية لا فى الخارج ولا فى الذهن (قوله وعلى ذلك يبتنى) اى على ان المجموع موجود آخر سوى الآحاد وان بعض المجموعات جزء من الآخر يبتنى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب

الفلاسـفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبـارات العقلية بان يصدر عن (ا) وحده (ب) وعن (ب) وحده (ج) وعن مجموع (ا ب ج د) حتى يحصل معلومات متكثرة فى مرتبة واحدة

الفلاسفة وهوالمحقق الطوسى وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقى لايصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب الذى هوالواحد الحقيقى مصدرا لمعلول واحد فقط هوالعقل الاول ثم جعلوا العقل الاول باعتبار اوصـافه الثلثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان مصدرا لثلثة معلولات هى العقل الثانى ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم اسندوا الى كل عقل باعتبـار هذه الاوصـاف الثلثة ثلثة معلولات على نحو العقل الاول الا العقل العاشر اذلم يكن علة لعقل آخر ولا لفلك آخر عندهم بل لما فى جوف فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور المنصريات وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد واورد عليهم الامام فخرالدين الرازى فى شرح الاشارات بان هذه الاوصاف صفات اعتبارية فى التحقيق فان كفت فى التغاير فللمبدأ الاول ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى الاعم المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعـالى ارادات مسماة عندهم بالعناية الازليـة فيجوز ان يكون علة للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خلل فى قاعدة ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول و بين اعتبارات العقل الاول مثلا تحكم باطل واجاب عنه المحقق الطوسى بان المختار فى مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية التى هى تلك الاوصاف الثلثة مثلا فان استنادها الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشتهر فى كتبهم وذلك المختار بان يصدر عن (ا) اى عن المبدأ الاول (ب) اى العقل الاول وعن (ب) اى وعن العقل الاول (ج) اى العقل الثانى وعن مجموع (ابج) اى عن مجموع هذه الموجودات الثلثة بمعنى مايطلق عليه مجموعها حقيقة اومجازا بان يراد اثنان منها (د) اى الفلك الاعظم المتكثر فى ذاته بان يصدر عن مجموع (اب) نفسه المجردة وعن مجموع (بج) هيولاه وعن مجموع (اج) صورته الجسمية وعن مجموع (ابج) حقيقة صورته النوعية حتى تحصل معلولات متكثرة هى العقل الثانى ونفس الفلك الاعظم واجزاؤه الثلثة فى مرتبـة واحدة من مراتب الوسائط اى بواسطة واحدة هى العقل الاول الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هذا فقد اثبت وراء الآحاد الثلثة اربعة موجودات متباينة الآثار ثلثة منها ثنائيات وواحدة ثلاثية وجعل كلا منهـا علة لموجود آخر مباين لسـائر المعلولات والعلة الموجدة موجودة فى مرتبة الايجاد بداهة وجعل الثنائيـات فى جملة الثلاثية فليس شئ منها خارجا عن مجموع الثلثة ولا عينـه لتباين الآثار الدالة على مغـايرة المؤثرات فثبت ان كلا من الثنائيات جزء الثلاثية فثبت ماقصده من تأييـد ان وراء الآحاد

العلل مغايرا لكل واحد واحد من الآحاد لما كان لهذا الاختيار وجه (قوله وعن ب وحده ج الخ) ظاهره يفيـد ان العقل الاول يصدر عن الواجب وحده وعن العقل الاول وحده العقل الثانى فيكون الفاعل والموجد للعقل الثانى هو العقل الاول وهو للثالث وهما دون الواجب والحق ان الايجاد والخلق من خواص الواجب وقد صرح ذلك الشارح المحقق ان الكل متفقون على صدور وجود الكل منه تع فيجب ان يكون مراده فى هـذا المقـام من هذا الكلام ان (ا) من حيث الاقتران (ب) ب وحده

(قوله وعن مجموع اب ج د) فلو لم يكن مجموع اب ج موجوداً فى سلسلة العلل مغايرا لكل واحد واحد من الآحاد لما كان لما اختاره بعض المحققين وجه

وعلى هذا يبتنى البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة يكون مستندا الى علته الموجودة فيها واما المجموع فعلته امانفس المجموع اوجزؤه او خارج عنه والاول والثانى باطلان على مابين فى موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى ولاقدح فى هذا الدليل الابان نختار استناد المجموع الى جزئه

مجموعات موجودة بعضها جزء من البعض الآخر (قوله وعلى هذا يبتنى البرهان الخ) تأييد آخر وقوله من غير توقف مبنى على ماذكره فى الرسالة من ان لهم فى اثبات الواجب طريقين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والآخر لايتوقف عليه وان لزمه بطلانهما بعد ثبوت الواجب ففى الطريق الاول يعلم بطلانهما اولا ويعلم ثبوت الواجب ثانيا وفى الطريق الثانى بالعكس (قوله فان محصله الخ) يعنى لولا الواجب فى جملة الموجودات لترتب الممكنات الى غير النهاية اذ الممكن لايستقل فى وجوده بداهة واللازم محال اذ لو ترتب الممكنات الى غير النهاية لاستند كل منها الى علة وكلما استند ذلك لاستند المجموع الى علة ايضا ينتج انها لو ترتبت الى غير النهاية لاستند المجموع الى علة واللازم محال اما الصغرى من هذا القياس الخافى فظاهرة واما الكبرى فلان ماكان جميع اجزائه محتاجا مستندا الى علة يكون محتاجا مستندا الى علة بداهة واما بطلان اللازم فلأن المجموع لو استند الى علة فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والكل محال اما الاول فلامتناع ان يكون الشئ علة لنفسه بداهة واما الثانى فلان علة الكل يجب ان يكون علة لجميع اجزائه فيلزم ان يكون ذلك الجزء العلة علة لنفسه ايضا واما الثالث فلأن الموجود الخارج عن جميع الممكنات لايكون ممكنا بل واجبا فيلزم ان يكون بعض الممكنات مستندا الى الواجب على تقدير ان لايكون شئ منهـا مستندا الى الواجب وهو اجتماع النقيضين وفى قوله مستند الى علته الموجودة فيها اشارة الى انه لايمكن اثبات المطلوب بمجرد آحاد السلسلة بل لابد من التمسك بالمجموع الموجود الممكن لامكان جميع اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا يحتاج الى علة لم يصح البرهان وبهذا القدر ثبت وجود المجموع وراء الآحاد واذا ثبت ذلك فى جانب الكل ثبت ايضا فى جانب الجزء وذلك لان المراد بالجزء اعم من الواحد والمتعدد والا لم يكن الترديد حاصرا فيكون المراد بالجزء فى قولهم ماهو الجزء فى الواقع سواء كان واحدا اوكثيرا لاماهو الجزء ولو بحسب فرض العقل والغرض ابطال علية الجزء لا ابطال جزئيته ولما كان الكل موجودا كان جميع اجزائه موجودة قطعا فثبت ان المجموع الموجود الاقل جزء من المجموع الموجود الاكثر والبرهان مبنى عليه (قوله ولاقدح فى هذا الدليل الخ) يعنى كما ان نفس البرهان مبنى على كون المجموع الاقل جزأ من المجموع الاكثر كذلك هـذا القدح منهم بان يكون

على مابيناه هـذا (قوله وعليه يبتنى البرهان المشهور الخ) فان العلة المطلوبة فيه ليس علة الآحاد لان كل واحد منها مستند الى مافوقه غير محتاج الى امر آخر ولا علة جملة الآحاد مع الهيئة الاجتماعية فانهما اعتبارية ممتنع الوجود فى الخارج لاتحتاج الى علة بل علة الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية وهى موجودة بالضرورة مغايرة لاعتبارين الاولين اذ لو لم تكن موجودة مغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما احتيج الى العلة ولو لم يكن الجزء موجودا مغايرا لما كان للقدح فيه بتجويز كون مافوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا له وجه (قوله ولاقدح فى هذا الدليل الخ) اشارة الى ان القدح ايضا مبنى على ذلك فانه لو لم يكن معروض العدد مركبا من معروض ماتحته ولم يكن مغايرا لكل واحد من آحاد السلسلة لما كان لتجويزهم كون ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وجه

(قوله فى بعض رسائلنا الخ) قال فى الرسالة القديمة فى اثبات الواجب تعالى شانه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لماقبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا هذا كلامه وقد عرفت ان بناء الاختيار المذكور والبرهان المشهور على وجود المجموع لا على كون المعروض العدد مركبا من معروض عدد تحته والقول بان المعروض الاول ليس خارجا عن المعروض الثانى ولا عينا له فيكون جزأ منه ممنوع بل هو خارج والا يلزم تعدد حقيقة الشيء الواحد واما القدح بتجويز كون العلة جزأ وهو ما فوق المعلول الاخير فلو صح اطلاق الجزء عليه يكون مبنيا على المسامحة (قوله فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر الخ) انت تعلم ان المعدود انما يتصف بالجزئية والكلية بواسطة العدد وهو الوحدات مع الهيئة الاجتماعية على تقدير اشتماله على الجزء الصورى والوحدات من حيث انها معروضة لها على تقدير عدم اشتماله عليه واذ ليس فى الاعداد جزئية وكلية فكذلك المعدودات ليس فيها كلية وجزئية وعلى ما جوزه الشارح رحمه الله من كون العدد نفس الوحدات نفس الآحاد هى المعدودات فلاتحتاج الى علة فيضمحل البرهان واما ﴿ ١٤٤ ﴾ كل وحدة وحدة فهى وحدة محضة لا بعدد ولا بكثرة نعم المعدود الكثير يستلزم ماتحته من المعدودات فان كل مجموع غير متناه يستلزم نفسه اذا اسقط عنه واحد وهكذا فيحصل الترتب بمعنى ما ينتظم به الآحاد وتميز عند العقل فيجرى التطبيق فى اللوازم والملزومات كما يجرى فى العلل والمعلولات فان قيل فكيف يكون حال البرهان المشهور فى اثبات الواجب قلت تحقق الآحاد يلزمه تحقق المجموع فيتمكن من طلب العلة له واما تجويز كون الجزء علة فلا يوجب كونه جزء من حيث انه معدود اقل ولا يرد ان المجموع المغاير للآحاد المحضة لا يحتاج الى علة غيرها او غير عللها بل يحصل على سبيل الاستتباع لان الشيء يحصل استتباعا بان يتعلق التأثير الذى هو للمتتبع له بالذات وبذلك الشيء بالعرض ولاشك ان تأثير الاجزاء تأثيرات متعددة لا يمكن ان يتعلق بالمجموع الذى هو امر وحدانى ولو بالعرض مع ان الاستتباع يقتضى ان يكون للمتبوع حقيقة محصلة وحدانية ولان الحقيقة العددية التى هى الكل بالذات قبل الآحاد المحضة او معها فان الانسان متعدد اولا ثم يصير افرادا فكيف يكون مستتبعا لها

على ما فصلناه فى بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر

ماقبل المعلول الاخير من المجموع علة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة فيكون الجزء علة للمجموع من غير لزوم ان يكون ذلك الجزء علة لنفسه وهكذا فى كل مرتبة الى غير النهاية وهو خلاصة ما فصله فى الرسالة فقد جوزوا فى هذا القدح كون مجموع ماقبل المعلول علة موجدة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة مع تصريحهم بكون الاول جزأ من الثانى ثم الحصر المذكور فى كلامه اضافى بالنسبة الى القدح فيه بعدم المجموع وراء الآحاد يعنى لم يقدحوا فيه بان يقال لا نسلم ان المجموع ممكن موجود يحتاج الى العلة اذ ليس لذلك الاحتمال مساغ عند العقلاء وانما قدحوا بجواز كون الجزء علة للكل الممكن الموجود المحتاج الى علة فاندفع ماقيل ان اراد انه لا قدح فيه اصلا الا بهذا القدح فيكذبه ما فى الرسالة حيث قدح فيه بجواز كون المجموع علة لنفسه ايضا بناء على ما اشتهر من انتفاء التقدم الذاتى بين المعلول وعلته التامة وان اراد انه لا قدح فيه واردا غير مندفع الا بهذا القدح فينافيه ايضا انه قد دفعه فى الرسالة ايضا فان قلت قد قدحوا بما نفاه ايضا كما اشار اليه فى الرسالة وذكره شارح المواقف حيث قال ان اريد بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا

(الى)

(قوله على ما فصلناه فى بعض رسائلنا) وهو الرسالة القديمة فى اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لماقبله بمرتبة الى النهاية وهكذا انتهى فلو لم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات التى تحته ولم يكن تلك المعروضات موجودات اخر مغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما كان لتجويزهم فى البرهان كون الجزء علة للمجموع وجه ولما كان لاختيارهم فى القدح فيه كون جزءه الذى هو ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لماقبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجه هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام

(قوله ومايتوهم من انه ليس هنـاك الاالآحاد الخ) وربماينصرهذا الوهم بانه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود الثالث لزم وجود امور غير متناهية فانه اذا وجد الاثنان وجد الثالث وهو معروض الاثنينية واذا وجد الثلاثة وجد الرابع وهو معروض الثلاثية وهكذا الى غير النهاية واجيب بان الرابع اعتبارى محض فانه انما يحصل باعتبار شیء واحد مرتين وهو اية الاعتبارية بخلاف المجموع المركب من الاثنين فان قيل لا فرق بين المجموع الاول وغيره من المجموعات لان وجود الكل ضرورى عند وجود جميع اجزائه ولاشك فى وجود الاثنين حقيقة وهو يوجب وجود الثالث كذلك على ماهو المفروض فكيف يكون الرابع اعتباريا دون الثالث قلنا ليس جميع آحاد الرابع واجزائه موجودة

(قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الاالآحاد الخ) اشارة الى رد مازعمه صدر المدققين من انه اذا لم تعتبر مع الآحاد الهيئة الاجتماعية والجزء الصورى لم يكن هناك موجود آخر فلاتكون معروضات الاعداد التى تحت عدد موجود فلا يجرى الدليل على شیء من التقديرين المذكورين فى الامور الغير المترتبة ووجه الرد ان العقل يحكم بالبداهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يكون هناك موجود ثالث هو مجموع زيد وعمرو اعنى معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزاءه هكذا ١٤٥ اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد يكون هناك موجود رابع وهو مجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض الثلثية وهكذا فاذا وجد امور متناهية يكون معروضات الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجرى فيها الدليل وههنا شبهة مشهورة لابد من التعرض لها وهى انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود امر ثالث هو معروض الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثالث مستلزما لوجود امر رابع هو معروض الثلثية وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين حينئذ يكون مستلزما لوجود معروض الاثنينية ووجود معروض الاثنينية يكون مستلزما لوجود معروض الثلثية ووجود معروض الثلثية يكون مستلزما لوجود معروض الاربعية وهذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما لوجود المعروضات الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم للشیء مستلزم لذلك الشیء افيد فى الجواب ان وجود الامر الرابع الذى هو معروض الثلثية اعتبارى محض لاتحقق له فى الخارج اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من آحاد الاثنين فيه مرتين مرة بالانفراد ومرة فى ضمن الاثنين وعندهم ان المفهوم الحاصل من اعتبار امر مكرر يكون اعتباريا محضا انتهى اقول وانت خبير بما فيه فان القول بوجود الامر الرابع فى الخارج ليس باعتبار انه كذلك فى الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود معروض الثلثية وظاهر ان كون الرابع اعتباريا محضا فى الخارج لا يقدح فى لزوم موجود فيه مما ذكر فاقول الحق فى الجواب ان يخصص الاجزاء فى المقدمة الضرورة القائلة بوجوب وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتناهية التى يمكن انفكاك كل منهما اماسواه فى الذهن وظهر جزء الرابع

ومايتوهم من انه ليس هناك الاالآحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل

الى غير النهاية وان اريد المجموع فلانسلم انه موجود اذليس الهيئة الاجتماعية موجودة فى الخارج ثم اجابا عنه بان المراد معروض الهيئة والهيئة خارجة عنه ولا شك فى وجود الكل هناك وراء الآحاد قلت مراده لاقدح فيه بعد تحرير ان المراد من المجموع معروض الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به فى الرسالة الا بهذا القدح لابان لايكون معروض الهيئة موجودا فلا اشكال (قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد الخ) المتوهم هو صدر المدققين حيث قال ليس هناك ممكن موجود وراء الآحاد وكل واحد من الآحاد قد وجد علته فى السلسلة ولاشیء هناك يحتاج الى علة بعد الآحاد ثم هذا التوهم منع لقوله فان مجموع زيد وعمرو الخ بل لقوله ومن البين ان واحدا الخ ايضا ويمكن ان يكون معارضة لقوله فعلم الخ (قوله وهم فاسد مخالف لحكم العقل) بان هناك غير كل واحد من الآحاد موجودا آخر سواء كان شخصا او احدا آخر غير كل منها كما يدعيه المتكلمون والاشراقيون فيما كان الجسم واحدا بالشخص

فى ظرف يقتضى ان يكون لمعروض كل واحد من آحاده وجود منفرد عن معروض الآخر ويحل اليها انحلالا اوليا ولا شك ان اجزاء الرابع ليس كذلك ضرورة امتناع تصور وجود الكل منفكا عن اجزائه (قوله فعلى ماذكرت) من بطلان الامور الغير المتناهية مترتبة كانت او غير مترتبة مجتمعة او غير مجتمعة يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية لئلا ينتقض البرهان بتخلف مقتضاه عنه

ليس من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور الكل منفكا عنه الجزء (قوله فان قلت فعلى ماذكرت) اى من بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية اى بحسب وجودها فى علم الله تعالى فيلزم ان يكون معلوماته تعالى متناهية كمعلوماتنا الاانى ولو لم يكن معلوماته تعالى متناهية بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسبه انتقض البرهان به اى بكونها غير متناهية وتخلق مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة فى الخارج او فى العلم هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام

* فان قلت فعلى ماذكرت يلزم ان يكون

فى ابتداء الخلقة ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة الشخصية والاتصال ليسا بلازمى الوجود الشخصى عندهم بخلاف المشائيين اوشخصين فصاعدا كما اذا كان متعددا فى ابتداء الخلقة ضرورة ان مفهوم الوجود لا بشرط الوحدة والكثرة كما يصدق على واحد من افراده يصدق على المتعدد من حيث هو متعدد منها والا لم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة والعسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات التى لا تصدق على الكل الافرادى بل على الكل المجموعى وذلك باطل بداهة فليس النزاع بين المشائية وغيرهم فى الجسم بعد الانفصال فى ان ليس هناك موجود غير كل واحد من القسمين لان وجود الكل المجموعى بديهى وانما النزاع فى ان ذلك المجموع موجود بالوجود الشخصى الحاصل له قبل الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او بوجودين حادثين بعد الفصل كما ذهب اليه المشائية وما ذكره المتوهم من ان ليس هناشئ يحتاج الى العلة بعد الآحاد فوهم آخر اذ ليس مراد الشارح والمحقق الطوسى والمبرهنين بالبرهان السابق ان هناك شخصا آخر مغايرا للآحاد يحتاج الى علة مستقلة غير علل الآحاد وانه عند جعل كل واحد غير مجعول وانما يكون مجعولا بجعل آخر بعد الآحاد حتى يتوجه ذلك بل مرادهم ان كلا من الآحاد يحتاج الى علة مستقلة على حدة ومجموع الآحاد يحتاج الى مجموع العلل اذ كما ان مجموع المعلولات مجموع مشتمل على منها كذلك مجموع العلل مجموع مشتمل على كل واحدة من تلك العلل والمجموع الثانى علة للمجموع الاول وهذا القدر يكفى للشارح وغيره اذ بعد تحقق وجود الكل المجموعى وراء الكل الافرادى يتحقق هناك مجموعات موجودة مترتبة ولا يتوقف على كون ذلك المجموع شخصا آخر وراء كل شخص من الآحاد وان اشتبهت بعد ذلك فنقول ان الكل المجموعى كالافرادى شئ يخبر عنه بان له اجزاء كذا مثلا وكل شئ اما واجب اوممتنع اوممكن ولما استحال الاولان تعين الثالث فنقول هذا المجموع الممكن اما موجود اومعدوم والثانى باطل لان جميع اجزائه موجودة لانه عبارة عن الآحاد الموجودة وليس له جزء آخر كالهيئة الاجتماعية والصورة النوعية للمجموع وراء صور الآحاد وكل شئ وجد جميع اجزائه فهو موجود بداهة فذلك المجموع موجود جزما ثم ماذكره ههنا ابطال لسند المتوهم ان كان التوهم منعا او نقض لدليل المعارضة بانه مستلزم لبطلان مايشهد به صريح العقل ان كان معارضة (**قوله** فان قلت فعلى ماذكرت الخ) من ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات بالطريقين وهو الذى ذكره وتلخيصه لو صح ماذكرته من استلزام الترتب لجرى البرهان فى معلومات الله تعالى بالنسبة الى وجودها العلمى بناء على انه يجرى حينئذ فى كل جملة متميزة الآحاد سواء كانت موجودات خارجية او موجودات علمية فيلزم

(اما)

(قوله لوكان علمه بالاشياء بصور مفصلة الخ) اشارة الى ان الانتقاض بمعلومات الله تعالى بحسب وجودها العلمى ولذلك ارتبط به قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ وبقى الحاجة الى دفع النقض بمعلومات الله تعالى باعتبار وجودها الخارجى الذى اورده بقوله فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية واجاب عنه بقوله قلت على تقدير حدوث العالم الخ (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) اى ولانتقاض البرهان بمعلومات الله سبحانه وتعالى بحسب وجودها العلمى لوكان علمه تعالى بالاشياء بصور مفصلة ذهبوا الى ان علمه سبحانه علم واحد بسيط اجمالى لايتكثر بتكثر المعلومات قال الشيخ فى التعليقات تعقل الاول تعالى وتقدس عقل بسيط لذاته وللوازم عنها وللموجودات كلها حاصلها وممكنها ابديها وكائنها وفاسدها وكليتها وجزئيتها الى اقصى مراتب الوجود معا لا بقياس وفكر وتنقل فى المعقولات فان تعقله كلها معا على الترتب السببى والمسببى وقال الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصى ومكانه الشخصى من اسبابه ولوازمه الموجدة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته او ذاته هو سبب الاسباب فلايخفى عليه شئ ولا يغيب عنه مثقال ذرة فى الارض ﴿١٤٧﴾ ولا فى السماء وقال فى الشفاء هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر منها صورها فى جوهره تعالى او يتصور ذاته بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة فهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة من عقلية ولانه يعقل ذاته بذاته وانه مبدأ لكل شئ فيعقل عن ذاته كل شئ وقال الفارابى فى بعض تصانيفه واجب الوجود وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئاً منه علم وشيئاً آخر قدرة ليلزم التركب فى ذاته او ان شيئاً فيه علم وشئ آخر فيه قدرة ليلزم التكثر فى صفاته وقال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه تفصيلا بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل فى وحدته وقال بهمنيار حقيقته يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود فى عقولنا وهناك نفس وجوده انتهى لايقال الفلاسفة فى غنى عن اثبات كون علمه تعالى علماً اجمالياً لانهم يشترطون فى جريان البرهان الاجتماع والترتب والنفوس عندهم غير مترتبة والابدان غير مجتمعة لانا نقول هى بحسب وجودها الخارجى كذلك وبحسب وجودها العلمى مترتبة مجتمعة عنده تعالى فينتقض البرهان فلابد من الالتجاء الى كون علمه سبحانه علما بسيطا اجماليا (قوله وذهب بعضهم) عطف على قوله وذهب الفلاسفة اى لانتقاض البرهان على تقدير كون علمه سبحانه بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علم الواجب علم اجمالى بسيط وذهب بعض الناس الى نفى علمه تعالى عما يقولون بالاشياء الغير المتناهية والحاصل ان ذلك مما اتفق عليه الاراء فهو دليل انى للانتقاض على التقدير المنفى كما ان المنفى لما عليه

معلومات الله متناهية والا انتقض البرهان به * قلت لوكان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه فلايتصور التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالى وذهب بعضهم الى نفى علمه تعالى بالاشياء

اما تناهى المعلومات او انتقاض البرهان لتخلف مقتضاه الذى هو التناهى والكل باطل فبطل حديث الاستلزام فهو معارضة على دعوى استلزام الترتب الذى تفرد به عن القوم وليس بمعارضة على ماذكروه من بطلان اشتراط ترتب الآحاد لانه اشار الى عدم جريانه فى المعلومات بقوله فيما سبق بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ (قوله قلت لوكان الخ) اى لانسلم انه لوصح ماذكرته يلزم جريان البرهان فى المعلومات وانما يلزم ذلك لوكان علم الواجب تعالى بالاشياء متعددا مركبا من علوم متعددة بصور مفصلة وذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلاتعدد فى المعلومات بحسب علمه تعالى فلايتصور التطبيق وانما يتصور فيما كان هناك آحاد متعددة مستلزمة لمجموعات مترتبة (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) الظاهر ان مراده ولاجل جريان برهان التطبيق فى معلومات الله تعالى الغير المتناهية اذا كان

الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعى بسطا فى الكلام لا يحتمله هذا المقام *
فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا

العلم بها بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى بتلك المعلومات الغير المتناهية علم اجمالى بصورة وحدانية مرتسمة فى العقل الفعال بناء على ان المعلومات لما كانت مترتبة عندهم بحسب الوجود الخارجى وكان العلم بالمعلول عندهم بسبب العلم بالعلة كانت مترتبة فى الوجود العلمى ايضا كما اشار اليه بعض المحققين وكانت مجتمعة فى ذلك الوجود فلو كانت معلومة له تعالى بصور مفصلة مرتسمة فى العقل الفعال لجرى فيها برهان التطبيق عندهم لوجود الشرطين فيلزم اما تناهى المعلومات واما بطلان البرهان والكل باطل وايضا لاجل ذلك ذهب بعض الفرق الى نفى علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية لان ذلك البعض لم يجوز العلم الاجمالى ولا عدم جريان البرهان حينئذ ولا بطلان البرهان فانساق بالضرورة فى زعمه الى ذلك القول الباطل وبهذا اندفع عنه ان علم الواجب تعالى بالاشياء حضورى عند الفلاسفة وهو بحضور الصور الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية علمية حتى يتصور فيه الاجمال وقيل مراده لكون علمه تعالى واحدا بسيطا ولعدم التعدد فى المعلومات بحسب علمه ذهب الاول الى الاجمال للاول وذهب الثانى الى نفى العلم بالاشياء الغير المتناهية للثانى لكن ذلك النفى بمعنى نفى التعدد فى المعلومات بحسب العلم لا بمعنى نفى العلم عن بعضها فانه كفر وفيه انه على هذا لا مقابلة بين القولين لان الفلاسفة يقولون بعدم التعدد وذلك البعض حينئذ يقول بالاجمال ولا دليل فى كلام الشارح على ان ما ذهب اليه البعض ليس بكفر نعم لو كان اسم الاشارة اشارة الى ما هو التحقيق عنده كما دل عليه قوله كما ذهب اليه المحققون لدل على ذلك لكنه غير متعين بل الظاهر ما ذكرنا تنبيها على غاية صعوبة دفع السؤال المذكور بل فيه اشارة الى القدح فيما ذكره المصنف فى المواقف وغيره فى جواب الفرقة الزاعمة بانه تعالى لا يعلم جميع الاشياء وان علم بعضها اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيئا يلزم ان يعلم علمه به لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا يلزم ان يعلم علمه بعلمه لانه شئ آخر ويلزم التسلسل فى العلوم وهو محال ببرهان التطبيق واجاب عنه المصنف بانه تسلسل فى الاضافات التى هى تعلقات صفة العلم والتسلسل فى الاضافات غير ممتنع وحاصل قدح الشارح فيه انه كما يلزم تسلسل الاضافات يلزم وجود المفهومات الغير المتناهية فى علمه تعالى دفعة لان العلم بالشئ والعلم بذلك العلم وهكذا لا يكون متعاقبة لاستلزامه الجهل بل دفعة وقد كانت معلومات وقد جرى البرهان فى مطلق الموجودات الخارجية والعلمية بل يجرى فى نفس الاضافات لانها وان كانت امورا اعتبارية لكنها ليست مما ينقطع بانقطاع الاعتبار قطعا فلا مخلص عنه وعن امثاله مع القول بالعلم التفصيلى بل لا بد من القول بالعلم الاجمالى (قوله فان قلت معلومات الله غير متناهية الخ) اثبات للملازمة الممنوعة مع الاشارة الى ان

الجديدة فى اثبات الواجب سبحانه وصفاته اعلم ان الحكماء وغيرهم من المحققين لما ثبت عندهم ان البارى جل شانه متنزه عن معنى ما بالقوة كل النزاهة وبرئ عن شوب النقص والامكان كل البراءة ظهر لهم انه سبحانه صرف الوجود ومحض الكمال وعين الخير ونفس الظهور فهو بذاته عالم بذاته وعالم بجملة المعلومات فى ذاته ولانه فاعل لجميع الموجودات وجاعل لجملة الكائنات فيكون عالما بالجميع اذ العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان صدر الآية يفيد الثانى ورأسها يعطى الاول وهو سبحانه لا يفوته شئ ولا يغيب عنه غائب فله كل شئ فى ذاته وكل شئ فى وحدته فلا اشكال فى امر الحضور عنده ولا صعوبة فى انكشاف الامور له هذا فان فيه كفاية لمن له دراية والله سبحانه الموفق للصواب واليه المرجع والمآب (قوله معلومات الله غير متناهية) اى بحسب وجودها الخارجى وذلك اما مبنى على قدم العالم على ما ذهب

(قوله فان قلت معلوماته تعالى غير متناهية) وذلك لاحاطة علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة (ما)

اليه الفلاسفة واما على دوام نعم الجنان وعذاب النيران على ماوردت به الشريعة ولذلك فصل فى الجواب (قوله فانها ليست غير متناهية الخ) فان قيل فيلزم ان تقف الحوادث عند حد من الاستقبال قلنا المراد ان الحوادث المتصفة بالوجود بالفعل متناهية ولكنهـا متجددة دائما بحيث لايخلو حد من حدود الاوقات الآتية ابدا عن حادث ما والقدر الموجود منها فى كل وقت متناه واعترض عليه بان جملة الحوادث التى لاتقف عند حد اما متناهية فيلزم الوقوف اوغير متناهية فيلزم امكان غير المتناهى واجيب بان آحاد تلك الحوادث ممكنة وانما المتصف بالامتنـاع هو المجموع فان قيل لاشك ان تلك الحوادث لو وجدت عن آخرها لكانت غير متناهية بالفعل ولامرية انها حاضرة عنده تعالى ممتازة بعضهـا عن بعض ومترتبة بترتب الحوادث الزمانية ومجتمعة الوجود فى الواقع قلنا هى حاضرة عنده تعالى بوجه اجمالى لاتعدد لها ولاتكثر فى هذا الوجه فانا لواجب جل كره بوحدته وبساطه هوية كل الاشياء لايفوت عنه شئ من الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث الامكان والاعدام والالتحقق فى ذاته جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فينثلم الوحدة ويتطرق الى ذاته الكثرة وانما تكثر الممكنات وماله من التغاير وتعدد الجهات من حيث القوة والامكان وعدم الفعلية والنقصان وربما استوضحوا ذلك بمثال مأنوس امكانى ربما يقيد تألف النفوس وشتان بينه وبين صفات الملك القدوس وهو كما اذا كان بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شئ بما تملأ به كراريس غير انك لامكانك وعدم احالتك بالكل لنقصانك تحتاج فى تفصيلها الى تخلل آن وانقضاء زمان وتنقل فى المعقولات وتستعين بقيـاس وفكر وترتيب للمعلومات يتقدس عن ذلك البارى سبحانه على ان احوال القيمة وتفاصيل النشأة الآخرة لا يقاس على احوال هذه النشأة

فيجرى التطبيق فى المعلومات * قلت على تقـدير حدوث العـالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقباليـة لاتبلغ مبلغ اللاتناهى فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق

ماذكره المانع فى مقام السند لايصلح للسندية لان وحدة العـلم لايوجب وحدة المعلومات وهذا مبنى على ماذكره اهل الكلام من ان العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة وفاقا وانما الخلاف فى تعلق العلم الواحد الحادث فلاوجه لتفريع قوله فلا تعدد فى المعلومات وبهذا يندفع ان يقال لاوجه لهذا السؤال بعد قوله فلا تعدد فى المعلومات الخ واما القول بان توجه السؤال باحتمال كونها غير متناهية بحسب الوجود الخارجى فبعيد من عنوان المعلومات فتدبر (**قوله** قلت على تقدير حدوث العالم الخ) تلخيص الجواب ان اريد بجريان برهان التطبيق فى المعلومات جريانه فيها باعتبار وجودها الخارجى فالجريان مسلم وعدم التناهى ممنوع كيف وعلى تقدير حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه يكون جميع المعلومات الموجودة فى الخارج متناهية فى كل زمان وان انضم اليها الموجودات الاستقبالية الغير الواقعة فى الخروج من القوة الى الفعل عند حد من حدود الازمنة اومن حدود الممكنات وان اريد جريانه فيها باعتبار وجودها العلمى فالجريان ممنوع فان مرادنا بالعلم الواحد الاجمالى

(قوله يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية) يشير بهذا القيد الى ان جريان التطبيق فى المعلومات انما يتأتى حينئذ اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود الخارجى ولايكفى فيه كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى لاينقض به هذا البرهان (قوله فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد) يعنى ان عدم وقوفها عند حد لايقتضى كونها غير متناهية بالفعل وذلك لان عدم وقوفها عنده لايقتضى الا كونها متجددة دائما بمعنى عدم كون الاوقات الآتية الابدية خالية عن تجدد جملة متناهية منها وظاهر ان دوام كونها متجددة بهذا المعنى لايقتضى كون كل واحد من آحادها الغير المتناهية متجددا بالفعل بل انما يقتضى ان يكون بعضها متجددا بالفعل والمستلزم لبلوغ مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجى مبلغ اللامتناهى هو الاول دون الثانى بخلاف ما اذا كان العالم قديما ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجى مبدأ فان تجددها فى جانب المبدأ يكون بتجدد كل واحد من آحادها الغير المتناهية الماضية بالفعل فيكون مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجى بالغة مبلغ اللاتناهى فيجرى فيها التطبيق خذ هذا البيان وعده من سوانح الزمان

ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هنـاك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني

ان يكون جميع تلك المعلومات الغير المتناهية موجودة في العلم بصورة واحدة فكما لاتعدد في العلم لاتعدد في الصورة المعلومة بالفعل في هذا الوجود ثم ان مدار الجواب على مجرد تجويز حدوث العالم اذ هذا القدر كاف في مقام المنع ولايتوقف على الحكم بحدوثه حتى يتوهم ان حدوث العالم لايثبت الا بعد ثبوت صحة برهـان التطبيق مع شرائطه وجودا وعدما والكلام ههنا في صحته بدون الشرط الثـاني مع ان حدوث العالم ثابت ببرهان التضايف بل ببرهان التطبيق بمجرد صحته بدون الشرط الاول من غير توقف على عدم الشرط الثـاني بقي ان في كلامه اشارة الى ان عدم تناهي معلومات الله بحسب الوجود الخارجي لو صح فانما يصح بناء على مازعمه الفلا سـفة من قدم العالم واما عـدم تناهيها مع القول بحدوث العالم فاحتمال باطل لم يذهب اليه عاقل فلا يتجه عليـه ماقيل حدوث العالم لايقتضي كون المعلومات باعتبار وجودها الخارجي متناهية لاحتمال كون الحوادث الغير المتناهية حادثة دفعة في زمان واحد مع انه منع السـند وهو خارج عن قانون المناظرة واما ماقاله ذلك القائل ولاحتمال التعاقب الغير المتناهي فمع كونه منعا للسند ايضا مدفوع بما اشرنا من ان المراد حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه والتعاقب الغير المتناهي يستلزم قدم النوع اوالجنس لايقال لعل مراده من الامور المتعاقبة تعلقات الارادة القديمة اوتصورات مجرد قديم لانا نقول الامور المتعـاقبة مطلقا حادثة وكل حادث من جملة العالم وليس المراد من الوجود الخارجي هو الوجود العيني بل بمعنى الخارج عن المدرك المعين وان كان موجودا في سـائر المدارك ولذاجرى البرهان في الصور العلمية التي هي من الامور الاعتبارية في التحقيق وجعله من مقولة الكيف بضرب من التشبيه كما حقق في محله (**قوله** فهي هناك متحدة غير متكثرة) فقوله في بحث العلم ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مبني على التعدد الخارجي اوعلى التعدد بالامكان لابالفعل فلا تناقض (**قوله** واعلم ان المتكلمين الى آخره) يشير الى بطلان الجواب الممكن ههنا بناء على مذهب المتكلمين النـافين للوجود الذهني بان يقال ان اريد جريان التطبيق في المعلومات بحسب وجودها الخارجي فسلمنا الجريان ولايلزم منه بطلان البرهان لانهـا بحسب هذا الوجود متناهية فلا يتخلف مقتضى البرهان وان اريد جريانه فيهـا بحسب الوجود العلمي فالجريان ممنوع كيف وليس لها وجود ذهني بمعنى الوجود العلمي عند المتكلمين وانما يجرى فيما دخل تحت الوجود ولما توجه عليهم ان يقال نفي الوجود العلمي عن المعلومات يستلزم ان لايكون الواجب تعالى عالما بالحوادث في الازل اذلاوجود لهما في الازل حتى تحضر بذواتهـا عنده تعالى في الازل اجابوا عنه بان الاستلزام ممنوع كيف وان صفة العلم قديمة وتعلقاتها بالحوادث

(حادثة)

ولايشبه بينهما بوجه من المشابهة وجل جناب الحق ان يدركه الاوهـام او يكتنهه الافهام وان يكون شريعة لكل وارد اويحيط بعلمه عقل واحد فواحد بل الآيات والاحاديث الواردة في هذا البـاب يصدق بباطنها ويؤمن بظاهرها من غير تعرض للتأويل اذ هو هجوم على الغيب وتعطيل تعالى ان يحيط به الضمير وتقدس ان يبلغه البيان والتفسير ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (قوله ان المتكلمين ينفون) قال السيد الشريف قدس سره وغـيره من المحققين قد وافقهم الشافعية في نفي الوجود الذهـني خلافا للحنفية رحمهم الله وبنوا على ذلك الخلاف في ان الاستثناء هل فيه حكم في المستثنى بالايجـاب والسـلب وهو مذهب الشافعية اولا وهو مذهب الحنفية وان استثناء الكل عن الكل بغير لفظه جائز وهو مذهب الحنفية شكر الله مساعيهم اوغير جائز وهو مذهب الشافعية الى غير ذلك من المسائل الفروعية والحق ان الوجود الذهني ثابت بالضرورة الاولية

حادثة معها وانما لم يجعلوا تعلقاتها ازلية لان الحوادث التى لاوجودلها لا فى الخارج ولا فى العلم معدومة صرفة لاتميزلهــا بوجه من الوجوه فلو تعلق العلم بها فى الازل لزم تعلقها بالمعدومات الصرفة وهو باطل بداهة جلية فلذا جعلوا معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عنــد حد كمقدوراته تعالى كما شحنوا به كتبهم فاشار الشارح المحقق الى بطلان جوابهم هذا بان مجرد صفة العلم غير كافية فى معلومية المعلوم بداهة بل لابد من تعلقها به ايضا فاذا كان التعلق حادثا لاازليا يلزمهم ماارتكبه ابو الحسين البصرى من المعتزلة من كونه تعالى عالما بالحوادث وقت حدوثها الا فى الازل تعالى شانه عن ذلك فلابد من القول بالوجود العلمى الاجمالى فى التخلص عن هذه الشناعة وعن لزوم تناهى المعلومات او انتقاض البرهان وههنا ابحاث لايتضح تحقيق هذا المقام بدونها * الاول ان من المتكلمين النافين للوجود الذهنى من يقول بان المعدومات الممكنة لها ثبوت فى الخارج فى نفسه منفكا عن الوجود الخارجى كما ذهب اليه المعتزلة فتكون متميزة فى ذواتها فى الخارج فلا تكون معدومة صرفة فيصح تعلق العلم بهـــا ازلا فلا يلزمهم تلك الشناعة وقد اشار اليه الشريف المحقق فى شرح المواقف حيث قال وبهذا التغاير الاعتبارى يندفع الاشكال فى علم الشىء بنفسه عن القــائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشــكال عليه فى العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع اما باختيار الوجود الذهنى كما ذهب اليه الامام الرازى فى المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لاصورة عقلية واما بان الاضافة تتوقف على الامتيــاز الذى لايتوقف على وجود المتميز لا فى الخــارج ولا فى الذهن والجواب ان مراده من المتكلمين النافين للوجود الذهنى المتكلمون النافون له مع القول بنفى ثبوت المعدومات الممكنة فى الخارج كالاشــاعرة مع ان ماذهبوا لايدفع الاشــكال بتعلق العلم بالممتنعات التى لاتميزلها اصلا الا ان يقال لايمكن العلم بالممتنع بالكنه اذلا ذات له وانما يمكن بالوجه وهو صورة ممكن من الممكنات فرضت وجهاله كما اشار اليه ابن سينا واشار اليه المصنف فى المواقف فى توجيــه كلام ابى هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وايضا على ماذهبوا يجرى برهان التطبيق فى الثابتــات ايضا لان الكون فى الاعيان يستلزم الجريان سواء سمى ثبوتا اووجودا خارجيا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد فيلزم اما تناهى المعلومات او انتقاض البرهان * الثانى ان من المتكلمين النافين للوجود الذهنى ولثبوت المعدومات الممكنة من ذهب الى تمــايز المعدومات مطلقا ممكنة كانت او ممتنعة كما اشار اليه المصنف فى المواقف حيث قال والحق ان الخلاف فى تمايز المعدومات وعدم تمايزها فرع الخلاف فى الوجود الذهنى فمن اثبته قال ليس التمايز بين المعدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن نفاه قال ان التمايز الذى يحكم به العقل قطعا بين المعدومات انتهى ملخصا وبمجرد تمايز المعدومات فى انفسها يصح تعلق العلم بها ازلا وما اورد عليه العلامة التفتازانى وتبعه الشارح الجديد للتجريد من انه مردود بل الامر بالعكس اذ الحكماء مع قولهم بالوجود الذهنى قائلون بتمايزها

وجمهور المتكلمين النافين للوجود الذهني قائلون بعدم تمايزها اذلا وجود ولا ثبوت لها في الخارج ولا في الذهن فمدفوع بما ذكره نفسه في بحث الوجود الذهني من ان التميز عند العقل لا يوجب وجود المتميز فيه وما نقلناه عن الشريف المحقق شامل لهذا المذهب ايضا لا مخصوص بمذهب المعتزلة والجواب لا شبهة ان التميز عن الغير يقتضي وجود المتميز اوثبوته فاما ان يكون ذلك المتميز موجودا في الخارج اوفي الذهن او ثابتا في الخارج غير موجود فيه واما كونه ثابتا في الذهن غير موجود فيه فلم يذهب اليه احد لان المراد بالوجود الذهني مطلق الثبوت فيه ومطلق التميز غير التميز الخارجي كما صرح به المصنف في بحث الوجود الذهني ولما كان فرقهم بين الوجود الخارجي و بين الثبوت الخارجي باطلا في التحقيق كما ذهب اليه الاشاعرة وعامة الحكماء تعين ان كل متميز في نفسه فهو اما موجود في الخارج اوفي الذهن فاذا لم يكن موجودا في شيء منهما لم يكن متميزا اصلا فلو تعلق به العلم به في الازل يلزم تعلقه بالمعدوم الصرف قطعا وقد اشار اليه المصنف حيث استدلوا على ان المعدوم الممكن شيء بانه متميز وكل متميز ثابت في الخارج واورد عليهم المصنف بانه منقوض اجمالا بالممتنعات المتمايزة وتفصيلا بانه ان اريد بتميز المعدوم الممكن في ذاته القدر الثابت في الممتنع وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان الممتنع ثابتا في الخارج ايضا وان اريد به غيره فممنوع وعليكم تصويره حتى نتكلم عليه على انا نقول اما ان يكون المعدومات متمايزة في نفسها فيجري البرهان ويلزم احد المحذورين لان مطلق التميز كاف في الجريان اولا تكون فيلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف * الثالث انا اذا تصورنا الشمس مثلا يحصل في اذهاننا صورة شبيهة بالشمس بداهة ولا نزاع فيه لعاقل وكيف ينكره المتكلمون والعلم الحادث عندهم مخلوق ومحض فيض من الواجب تعالى واضافة اوذات اضافة بين العالم و بين تلك الصورة فما كانت صورة امر معدوم في الخارج فلو لم يكن تلك الصورة موجودة بوجه من الوجوه لم يكن الاضافة موجودة في الواقع لاستحالة تحقق الاضافة بدون تحقق كلا المضافين فلا يكون العلم موجودا مخلوقا ولو بمعنى كون منشأ انتزاعه موجودا مخلوقا وانما النزاع بين المتكلمين والحكماء في ان تلك الصورة مساوية للشمس في الماهية النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء و بعض المتكلمين اومباينة لها اما بان تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل المعلقة وهو من اعيان الموجودات عند مثبتيه كما ذهب اليه بعض الحكماء واما بان تكون مثالا وشبحا لها حادثا في النفس وقت التصور من غير ان يكون هذا ولا ذاك كما ذهب اليه المتكلمون ويدل على ماذكرنا قولهم في نفي الوجود الذهني بانه لو كانت النار موجودة لاحترقت اذهاننا عند تصورها اذ من البين ان احتراق الذهن انما يلزم اذا وجد في الذهن نفس النار لا امثالها وشبحها وليسوا بقائلين بعالم المثال فثبت ماذكرنا فمع القول بان انفس الحوادث ليست بموجودة في الازل لا في الخارج ولا في العلم امكن تعلق العلم بها في الازل بان تتعلق صفة العلم بامثالها

واشباحها التى هى الصور العلمية اللازمة لذات الواجب تعـالى ولايلزمهم عدم
تعلق العلم بانفس الحوادث فىالازل اذ على هذا لايمكن العلم بالمعدومات الا بتعلق
العلم بامثالها لاستحالة التعلق بالمعدوم الصرف ثم اذا وجدت يتعلق العلم بانفسـها
مرة اخرى فلذا اثبتوا للعلم تعلقين ازلى وحادث وانما يلزم ان لاتكون المعلومات
معلومة له تعالى فىالازل لولم يتعلق العلم بها اصلا لابانفسها ولابامثالهـا والجواب
اما ان تكون انفس الحوادث متصفة فى الازل بالمعلومية اولا تتصف وعلى الثـانى
يلزم ماذكره وعلى الاول يلزم وجودها فىالخارج او فىالعلم لان صدق الموجبة
يتوقف على وجود الموضوع فىطرف الثبوت ولماكان ثبوت المعلومية لها فىالازل
ثبوتا حقيقيا فى نفس الامر لاثبوتا فرضيا بمعنى لو وجد كان معلوما لزم ان توجد
الحوادث فىالازل فى نفس الامر وجودا حقيقيا لافرضيا والوجود النفس الامرى
منحصر فىالوجود الخارجى والعلمى لاثالث لهما فىالتحقيق هذا خلاصة ماحققه
الشـارح فى كتبه وهذا متوجه على تقـدير ان يكون الحوادث معلومة فىالازل
بامثالهـا من عالم الاشـباح ايضا وليس بمتوجه على تقدير القول بالوجود الذهنى
لانفس الماهيات كما هو التحقيق مع ان كلامه ههنا مبنى على هذا التحقيق وايضـا
يجرى برهان التطبيق فى تلك الامثال والاشـباح على المذهبين فيلزم اما تنـاهى
المعلومات او انتقاض البرهان قطعا وبالجملة برهـان التطبيق جار فى كل جملة متميزة
الآحاد فى نفس الامر سـواء كانت موجودات خارجيـة او ثابتات خارجيـة
او موجودات علمية هى انفس الماهيات او امثالها واشباحها من عالم المثال او من هذا
العلم فيلزم احد المحذورين ومراد الشـارح ههنا التخلص عن هذين المحـذورين
مع عدم الوقوع فى ورطة اخرى وجميع هذه الاحتمالات تخلص من ورطة وتوقع
فى اخرى * الرابع ان منهم من قال ان علم الواجب تعـالى ليس بحصولى يتعلق
العالم بصورة مأخوذة من المعلوم بل حضورى بحضور ذات المعلوم عنده تعـالى
ازلا وابدا وكما ان ذاته تعـالى لايدخل تحت تصاريف الزمان وجميع الازمنـة
حاضرة عنده تعالى مع جميع الزمانيـات كل فى وقته و نسبته الى الجميع على السواء
كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الصفة الازلية تعلقا
ازليا بوجود المعلومات فيما لايزال وتلخيصه ان المصحح للتعلق الازلى وجودات
الحوادث فيما لايزال وقد ذكره بعضهم ههنا وادعى انه اسلم من الالتجاء الى العلم
الاجمالى لما فيه مافيه والجواب ان حضور المعدوم الصرف الذى لاتميز له فىالازل
اصلا عند الواجب تعالى بديهى البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا كما قال المولى
الخيالى وايضـا لايتم فى حضور الممتنعات ولا فى حضور المعدومات الممكنـة التى
لاتوجد ابدا بل ولايصح فى حضور الحوادث الموجودة ايضـا لوجهين * الاول
انه يستلزم اجتماع الموجودات الغير المتناهية حاضرة ازلا وابدا ويبطله برهـان
التطبيق * الثانى ان وجوداتها موقوفة على الايجاد المسبوق بالارادة المسبوقة بالعلم

بها فلو كان المصحح للتعلق الازلى بها وجوداتها اللايزالية لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجملة هذا احتمال باطل ولاجل بطلانه احتاج الحكماء الى ارتسام صور الحوادث فى العقل الفعال ولو اجمالا والشيخ ابن سينا الى ارتسامها فى ذات الواجب مخالفا لاصول الحكماء كما صرح به بعض المحققين فى حاشية اثبات الواجب ومن ههنا يتضح ان ماذكره المتكلمون من ان العلم تابع لوقوع المعلوم محمول على العلم التصديقى كالعلم بان زيدا يعصى فى وقت كذا وهذا القدر يكفيهم فى دفع الجبر عن افعال العباد لا محمول على ماهو اعم من التصورى كالعلم بنفس زيد وبنفس عصيانه فان ايجادهما مسبوق بالعلم التصورى المتعلق بهما كما يشاهد فى ان علمنا بان السرير موجود متوقف على وجود السرير ووجوده موقوف على بنائه الموقوف على تصوره اولا نغاية الامر توقف العلم التصديقى على تصور اطرافه ولا بأس فيه فاعرف ذلك فانه من نفائس المباحث * الخامس ماقيل استحالة تعلق العلم بالمعدوم الصرف ممنوعة فى التعلق العلمى ودعوى البداهة غير مسموعة ومايتوهم من ان التعلق نسبة وهى تقتضى وجود طرفيها فهو ايضا ممنوع فى النسبة العلمية فانها لاتقتضى وجود الطرفين بالفعل بل الوجود التقديرى كاف فيها على انه منقوض بالقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبتها بين القادر والمقدور ضرورة واتفاقا واما ماذكره من القول بحدوث التعلق كما صدر عن بعض المتكلمين فليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم لزوم التغير فى علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كما فى شرح المواقف حتى ذكر بعضهم ان لعلمه تعالى تعلقين قديم وهو بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستجدد وحادث بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن اوقبل كما فى الحاشية الخيالية والجواب عنه ان هذا القائل لم يتصور ولم يفهم معنى التعلق بالمعدوم الصرف فان العلم بالشئ اما بحضور ذلك الشئ بذاته عند العالم كما فى العلم الحضورى واما بحصول صورة له سواء كانت تلك الصورة مأخوذة منه كما فى العلم الحصولى الانفعالى اولم تكن بل كانت متقدمة عليه سببا لوجوده كما فى العلم الحصولى الفعلى ولما كان العلم بالشئ موجبا لتميز المعلوم عند العالم وموجبا للاضافة بينهما باتفاق الحكماء والمتكلمين فكلما تحقق العلم فى الواقع يلزم ان يتعلق العالم بشئ متميز هو اما ذات المعلوم اوصورته الموجودة فى علمه فمعنى تعلق العالم بالمعدوم الصرف تعلقه به من غير حضور ذاته عنده ولا حصول صورته عنده وهذا يجرى مجرى ان يقال علمت شيئا لاوجود له فى الخارج ولم يخطر ببالى صورته اصلا وهذا سفسطة بينة ولهذا حكم الشريف المحقق بان القائلين بان العلم اضافة اوصفة ذات اضافة وهم المتكلمون لايندفع عنهم الاشكال بالعلم بالمعدومات الا باثبات الوجود الذهنى اوباثبات تميز آخر غير الوجود كما نقلنا بل نقول لو تحقق الاضافة فى الواقع ولم يتحقق كلا الطرفين بل احدهما فقط هو العالم يلزم تحقق احد المتضايفين

هما العالمية والمعلومية بدون الآخر وهو باطل بداهة وعليه مبنى برهان التضايف ولهذا شنعوا على ابى هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وهذا القائل اشنع منه بكثير لانه انما نفى المعلوم المستحيل وقد وجهوا كلامه بما نقل عن الشيخ كما اشرنا وهذا القائل نفى جميع المعلومات المعدومة ولا توجيه له بناء على ان الاتصاف بالمعلومية يتوقف على وجود المتصف بداهة او على تميزه فى ظرف من الظروف اعنى الخارج والذهن وماذكره من الوجود التقديرى انما يكفى فى تحقق العلم تقديرا وفرضا لاتحقيقا والنقض بالمقدورات وهم لان عدم تعلق القدرة بالمقدورات المعدومة انما يتوجه على النافين للوجود الذهنى ايضا لا على المثبتين لان المقدورات المعدومة فى الخارج متصفة بالمقدورية بمعنى صحة فعلها وتركها باعتبار وجودها العلمى لان الصحة بمعنى الامكان ويتصف به الماهيات فى الذهن واما ماذكره من ان الالتجاء الى حدوث التعلق ليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم التغير فى علمه تعالى بالمتغيرات فمع انه لا يقدح فى شئ من مقدمات دليل الشارح قد عرفت انه بعد استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصرف بداهة لم يبق للنافين للوجود الذهنى ولتميز المعدومات فى الخارج ملجأ سوى القول بحدوث التعلق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلومات الله تعالى كمقدوراته غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهنى غير متناهية بالفعل كما سيجئ منه فهم التجأوا اليه للهرب عن امرين وذكرهم اياه للهرب عن لزوم التغير فى العلم لا ينافى ان يكون ذلك القول للهرب عن امر آخر اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين من قال استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصرف ممنوعة فان ذلك المعدوم الصرف لا يكون متميزا قبل التعلق وان كان متميزا بعده ولا يجرى برهان التطبيق فى تلك الصور العلمية المتميزة وانما يجرى فى الموجودات الخارجية وانت خبير بان التعلق نسبة متأخرة عن الطرفين قطعا فلابد من تميز المعلوم قبل التعلق قطعا وذلك التميز اما فى الخارج وهو فى المعدومات باطل عند الاشاعرة واما فى الذهن فوقع فيما هرب من القول بالوجود الذهنى وايضا اختصاص جريان التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعا لان الاعداد عارضة للموجودات الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلا من لوازم الماهيات العارضة بحسب كلا الوجودين ويجرى التطبيق فى كل ماعرض له الاعداد عارضا ومعروضا قطعا لامرية فيه ولذا اتفق المحققون على جريانه فى كل جملة متميزة الآحاد فى نفس الامر كما نقلنا ولذا قال المولى الخيالى لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل ونقل عنه ان وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل مالا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما يشمل مالا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية

ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العـالم والمعدوم الصرف محال التجأوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشئ لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزمهم ان لا يكون الله تعـالى عالما فى الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك * فان قلت العلم الاجمالى ليس علما بالفعل

مفصلة ممنوع انتهى * اقول فقد اضطر الى العلم الاجمالى فى المراتب الغير المتناهية وان اثبت العلم التفصـيلى فى المراتب المتناهية ويتجه عليه ان كل مرتبة فرضت منتهى العلم التفصيلى ففوقهـا مراتب متناهية اخر يمكن تعلق العلم بهـا تفصيلا ولا يقف عند حد بالنسبة الى اذهاننا فاما ان ينتهى العلم التفصيلى فى حد فيلزم ان لا يوجـد العلم التفصلى الممكن له تعـالى وهو العلم التفصـيلى بمراتب متناهية فوق ذلك الحـد ولا ينتهى فى حد بان يكون جميع المراتب الغير المتناهية المعلومة له تعالى تفصيلا فى الازل فيجرى البرهان ويلزم احد المحذورين قطعا لا يقـال لعل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له تعـالى تفصيلا وان كان مجموع المراتب الغير المتناهية معلومة له اجمالا وحال الكل المجموعى يجوز ان يغـاير حال الكل الافرادى لانا نقول اما ان يكون الآحاد المعلومة تفصيلا فى الازل متناهية فيلزم عدم اتصاف الواجب تعـالى بالعلوم التفصيلية الممكنة له تعـالى فوق المنتهى اولا تكون فيجرى البرهان فلذا جزم الشارح بالاجمالى فى جميع المراتب وانما اطنبنا كل الاطناب الكلام اذ قد صنفوا فى تضليل الشارح رسائل فى هذا المقام (قوله ان التعلق بين العـالم والمعدوم الصرف الى آخره) لم يقل بين العـلم والمعدوم الصرف لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم اضافة وتعلق وانما ينطبق على مذهب القائلين بانه صفة ذات اضافة اوللايماء الى ان المعتزلة مع قولهم بنفى الصفات الزائدة وبان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لم يجعلوا العالم متعلقا بالمعـدوم الصرف بل المعدومات المتميزة فى الخارج عندهم كما اشرنا (قوله فان قلت العلم الاجمـالى الى آخره) ابطال لجواب المختار بمنع الجريان مستندا بالعـلم الاجمالى وهو سـند مسـاو فى الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدارا لا بان لا تكون المعلومات متمايزة وعدم تمايزها اما بكونها معدومات صرفة واما بكونها موجودة بصورة واحدة وقد ابطل الاول فلم يبق لمنع الجريان سند سوى احتمال العلم الاجمالى فاذا ابطل ذلك ايضا ثبت المقدمة الممنوعة التى هى الجريان فمورده السند المذكور ومنشـأه قوله لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل وحاصل الابطال ان العلم الاجمالى بتلك المعلومات الغـير المتناهية ليس علما بها بالفعل بل بالقوة ولذا قالوا ان العلم بالقاعدة الكلية ليس علما باحكام الجزئيـات المندرجة فيهـا بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منهـا بضم صغرى سهلة الحصول هذا فى العلوم التصديقية

(قوله ان التعلق بين العالم والمعدوم) قال فى الرسالة الجديدة هو سفسطة ظاهرة اذ التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال بالضرورة الفطرية (قوله وفيما ذكرنا مخلص) اى فى تجويز كون علم الواجب سبحـانه بالحوادث الغير المتناهية علما بسيطا اجماليا مخاص عن الالتجاء الى القول بحدوث التعلق المستلزم لكون الواجب غير عالم بالحوادث الآتية سبحانه وتعـالى عما يصفون فان قيل لما كان سبحانه متعاليا عن الزمان لا يجرى عليه الماضى والحال والاستقبال بل جميع الازمنة مع ما فيها من الحوادث حاضرة عنده متساوى النسبة اليه جل ذكره فلا حاجة الى اثبات العلم الاجمـالى المذكور اجيب بان حضور المعدوم

(قوله وفيما ذكرنا الخ) وهو جواز كون علمه تعالى اجماليا وواحـدا متعلقا بالمعلومات الغـير المتناهية الموجودة والمعـدومة فى الخارج المتحدة الوجود عنده بحسب علمه مخلص عن ذلك هو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ووجه الخلوص هو ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات المعدومة فى الخارج على هذا لا يكون تعلقا بالمعلومات الصرف بل يكون تعلقه بها تعلقا بالموجودات الذهنية المتحدة فى الوجود

(واما)

الصرف بنفسه بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلاً وابداً على انه يصحح جريان برهان التطبيق وغيره فيلزم تناهي نعم الجنان وآلام النيران ونحن نقول الحوادث الزمانية وغيرها صادرة عنه تعالى بالاختيار مسبوقة بالعلم بها معلومة له سبحانه قبل وجودها ففي هذا العلم حضورها اما بنفسها فيلزم تقدم الشيء على نفسه او بصور دونها فينقل الكلام اليها والحق ان الازل السرمدي محيط بكل ما تسعه الشيئية ويشمله الوجود والفعلية احاطة تامة على نسبة واحدة بحيث يكون احاطته بالمستقبل اي احاطته بالماضي من غير فرق لكون الحوادث غير موجودة في الازل لا يستلزم الغيبة عن الازل ومسبوقية الحادث بصريح العدم وصرف البطلان انما هي بحسب الصدور عنه لا بحسب الحضور لديه فينكشف له الجميع من غير ان يقوم به صورها او يلزم وجود الحوادث فيه وقدمها وهذا هو العلم الاجمالي الذي يعنونه ومراد افلاطون حيث يقول كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الامثال عند البارى سبحانه وتعالى ان يغيب عنه زائل او يحجبه عن الادراك حائل (قوله فيلزم المحذور عليهم) وذلك لانهم ساعدوا ما نقلوه عن الفلاسفة في ان الازلية عبارة عن الوجود في ازمنة ﴿ ١٥٧ ﴾ غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان افراد الحوادث غائبة من الازل بهذا المعنى واما اذا كانت الازلية عبارة عن حالة بسيطة

بل بالقوة فيلزم المحذور عليهم قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل

واما العلوم التصورية فلان العلم الاجمالي بجميع انواع الحيوانات مثلا بعنوان الحيوان ليس علما بنوع الانسان بالفعل بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بعد معرفة الفصل وانضمامه اليه واذا لم يكن العلم الاجمالي في الازل علما بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذي هو عدم كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها بحضورها بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة اصلا فممنوع كيف وقد كان الكل معلوما اجمالا وان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة تفصيلا فمسلم لكن القائل بكون الكل معلوما اجمالا لا يلزمه القول بكونه معلوما تفصيلا بل هو ينفيه لانا نقول مبنى السؤال على العلم الاجمالي لكونه علما بالقوة يستلزم الجهل ببعض تلك المعلومات اذ لو كان الكل معلوما بالفعل لم يتصور هناك اجمال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بجميع ذاتيات الحوادث واحوالها في الازل بل وقت حدوثها (قوله قلت قد حقق في موضعه الى آخره) جواب بمنع عدم كون العلم الاجمالي علما بالفعل مستندا بتحقيقه في محله بان للعلم الاجمالي قسمين قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما توهمه السائل وهذا القسم محال في حقه

(قوله فيلزم المحذور) وهو عدم كون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث (قوله قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل) قيل ما حاصله انه لا حاجة في الجواب عن لزوم كون معلومات الله تعالى متناهية الى التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى يحتاج الى اثبات كونه علما بالفعل بل يمكن ان يقال كان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في وقت والحضور بل الاحضار اضافة وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه ما فيه انتهى اقول هذا السانح لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان بنائه على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية الموجودة في الخارج في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منهما بجميع اجزائهما انفسهما عنده تعالى ازلا وابدا او حضور المعدوم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بنائه على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتأمل وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده يغني عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية وبما ذكرنا ظهر حال كونه جوابا اسلم مما اختاره الشارح

تعالى وقسم لايستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معلومة للعالم ومع ذلك ليس لها صورة متعددة بل جميعها موجودة فى العلم بصورة واحدة ولذلك جوز ثبوت العلم الاجمالى له تعالى القاضي الباقلانى والمعتزلة وجميع الحكماء وهم المراد من المحققين فى كلامه فيما قبله وقال المصنف والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع ثبوته له تعالى والافلا يمتنع وتفصيله ان العلم لما كان عبارة عن حضور المعلوم عند المدرك فللعالم بالمسئلة المعينة ثلث حالات الاولى حالته عند عدم الالتفات اليها وفى تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل لعدم الحضور بل بالقوة الثانية حالته عند الالتفات اليها دفعة اجمالا حين سئل عنها الثالثة حالته عند شروع الذهن فى تفصيلها وتمييز موضوعها عن محمولها ولاشك ان له فى الحالة الثالثة علما بها تفصيلا بصورة مفصلة وكذا فى الحالة الثانية له علم بها بالفعل وان كانت اجزاؤها حينئذ مجملة موجودة فى المدركة بصورة وحدانية لحضور صورة الكل عند المدرك وعدم التميز بالفعل لايقتضى عدم الوجود كما ان عدم تميز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لايقتضى عدم وجود شئ من تلك الاجزاء نعم ليس لشئ من اجزاء المتصل وجود استقلالى لكن انتفاء الوجود الاستقلالى لايوجب انتفاء مطلق الوجود بل جميع تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل كما حققه الشارح فى كتبه فكذا جميع اجزاء المسئلة الموجودة بصورة واحدة موجودة حاضرة عند المدركة بوجود تلك الصورة وان لم يتميز بعضها عن بعض بالفعل وهذه الحالة الثانية ليست بمسبوقة دائما بالعلم التفصيلى اولا كما فى المسئلة بل قد يسنح لقلوبنا سانح مركب اجمالا كما فى القياس الخفى فى صورة الحدس وبهذا البيان اندفع ماوردوا عليه من الاوهام منها انه يستلزم ان لايكون الواجب تعالى عالما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لايكون عالما بالاشياء بصور متعددة فغير محذور وان اراد ان لايكون عالما بجميع الاشياء فغير لازم ومنها ماقيل ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف حاء فى التعقل الاجمالى واما ماقيل ان العلم الاجمالى هو الصورة الجملية للكل اذا فصلت تحصل صور كثيرة فالصور الكثيرة علم تفصيلى تنشأ من الصورة الاجمالية فالمعدومات باعتبار حضورها فى ضمن تلك الصورة الاجمالية ليست بمعدومات صرفة فمما لايسمن ولايغنى فانه انما يصحح العلم التفصيلى دون العلم الاجمالى انتهى وذلك لان ماذكره هذا القائل قد دفع لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وصحح العلم الاجمالى بحيث لايستلزم الجهل بشئ من الاشياء كما هو مبنى السؤال على ماعرفت ومنها ان التميز لازم العلم وفاقا فاما ان يكون كل معلوم متميزا عن غيره فى الوجود العلمى فيكون لكل معلوم صورة مغايرة لصور سائر المعلومات فيكون العلم بها تفصيليا لا اجماليا اولا يكون فلا يكون معلوما بالفعل لانتفاء لازمه والجواب عنه لما كان كل موجود متميزا كان التميز كالوجود قسمين تميز استقلالى وهو لازم العلم التفصيلى وتميز تبعى وهو لازم العلم الاجمالى ولو توقف العلم بالفعل مطلقا على التميز الاستقلالى لما كان القياس

وكان سبق وجود القيوم بالذات المتعالى عن شوب العدم وخلط القوة من كل وجه على وجود الزمان وجميع الممكنات سبقاً سرمديا وتقدمه عليهما تقدما واقعيا على نسبة متقررة متشابهة متقدسة عن الموافاة الزمانية والمكافاة المكانية وكان التعلق امراً انتزاعيا ينتزعه العقل بالنسبة الى الحوادث على ماهو صريح الحق ومحض الصواب فلا سبيل لهذا الاشكال اصلا الا انه يعلو ويجل عن آراء المتكلمين وافهامهم ولايجمع مذهبهم المنقول عنهم

وهو التعقل البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادى العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هى نفس قالوا والتعقل الاجمالى للمبادى هو الخلاق للصور التفصيلية فى الخارج

الخفى المجمل واسطة دفعية فى الاحكام الحدسية اذ ليس بين سنوح ذلك القياس وبين الحكم الحدسى زمان يسع الترتيب وليس السانح مرتبا بالفعل بل بالقوة لان سنوحه دفعى والمرتب بالفعل لايمكن ان يسنح دفعة ولايكون واسطة بدون العلم به بالفعل وقد تقرر ان العلم التصديقى انما يحصل من العلم بالمقدمتين لابالعلم بمقدمة واحدة فذلك السانح مركب من مقدمتين فصاعدا وموجود فى الذهن دفعة بصورة واحدة ومعلوم بجميع اجزائه بالفعل ثم اراد نوع توضيح مع الاشارة الى ان الحكماء ايضا قائلون بكون علم الواجب تعالى بل علوم جميع المبادى العالية وهم الواجب تعالى مع العقول العشرة والنفوس الفلكية علوما اجمالية فقال (وهو) اى العلم الاجمالى (التعقل البسيط) اى ليس له اجزاء وتفاصيل بالفعل (الذى يجعله الفلاسفة) اذا حصل لنا (مستفادا من المبادى العالية) حيث جعلوا للنفس الناطقة اربع مراتب رابعها العقل المستفاد من العقل العاشر فى مشهورهم ومن الواجب تعالى فى تحقيقهم كما سيجئ منه ولذا جمع المبادى (والتفصيل) اى تفصيل المعلوم بذلك العلم الاجمالى وتميز بعضها عن بعض بحيث يكون معلوما بصور متعددة تفصيلا (انما هو للنفس من حيث هى نفس) اى من حيث انها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهى حيثية كونها فاعلة ولها حيثية اخرى هى حيثية كونها قابلة وهى من حيث كونها فاعلة تحتاج الى القوى البدنية الظاهرة والباطنة ومن جملتها القوة المتصرفة التى من شانها التركيب والتفصيل ومن حيث كونها قابلة تستفيد من المبادى العالية من غير احتياج الى القوى ولما كان قوة المتصرفة وغيرها من القوى الجسمانية التى يتوقف عليها التفصيل وسائر التصرفات البدنية عندهم مستحيلة فى حق المبادى العالية فى الواقع فلم يمكن للمبادى ذلك التفصيل فليس ذلك التفصيل فينا للتفصيل فى المبادى بان يوجد فيهم صور مفصلة ونستفيدها ولا للنفس من حيث كونها قابلة مستفيدة وانما هو للنفس من حيث كونها فاعلة متصرفة فى البدن واراد بيان كون العلم الاجمالى فى المبادى علما بالفعل عندهم فقال (قالوا والتعقل الاجمالى للمبادى هو الخلاق للصور التفصيلية) اى المعينة الخارجية والذهنية لان جميع انحاء الوجود معلول خارجيا كان او ذهنيا وقد اشار اليه فى الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالى فينا مبدأ للتفصيلى كذلك العلم الاجمالى الالهى علة للصور التفصيلية فى الخارج وفى المدارك السفلانية انتهى فنسبة الخلق والايجاد الى العلم الاجمالى مجازية من الاسناد الى السبب فان الخلاق عندهم هو المبادى مع ان الخلق والايجاد عندهم عبارة عن ذلك العلم

(قوله وهو التعقل البسيط) اى العلمى الاجمالى للنفوس هو التعقل البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفاداً من المبادى العالية فايضا من العقول وعندهم ان كمالات النفس هى التى تفيضها المبادى فهو علم بالفعل واما تفصيل الصور فانما هو للنفس من حيث هى متعلقة بالبدن ومتصرفة فيها فلا يكون العلم التفصيلى صفة كمال

(قوله وهو التعقل البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفادا الخ) حاصله انه تقرر عندهم ان علوم النفوس وتعلقاتها بالاشياء فائضة ومستفادة من المبادى العالية وصرحوا بان المستفاد منها هو العلم الاجمالى بالفعل فلو لم يكن العلم الاجمالى بالفعل لم يكن النفوس عالمة بالاشياء وعاقلة اياها بما استفادوه منها (قوله قالوا والتعقل الاجمالى للمبادى هو الخلاق للصور التفصيلية) فى الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالى علما بالفعل لم يكن هو فى المبادى العالية خلاقا للصور التفصيلية فى الخارج ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا ومسبوقا بالعلم

﴿ قوله ولك ان تقول التعقل الاجمالى الخ ﴾ وجه آخر لكون العلم الاجمالى علماً بالفعل حاصله ان العلم الاجمالى الذى للمبادى هو المبدأ لتفاصيل الصور المتكثرة الموجودة والسبب لها فلو لم يكن الكثرة المفصلة معلومة بهذا العلم الاجمالى قبل تكثرها بالفعل لم يتصور صدورها عنه مفصلة ولان تسبب المبادى لافعالها الصادرة عنها بالاختيار فيكون تفاصيلها معلومة لها قبل صدورها بهذا العلم لامحالة واطلاق الخلاق عليه مبنى على تساهل الفلاسفة وعدم تحاشيهم عن امثاله فى تعاليمهم والافالمذهب المقرر عندهم ان الخلق والايجاد من خواص الواجب الوجود بالذات والمبادى وسائط فى الصدور وجهات (قوله وانما اشبعنا الكلام فى هذا المقام الخ) اعلم ان الشارح الجليل مع توسعه فى المعقولات ودقة نظره فيها ورسوخه فى قواعدها وثبات قدمه عليها حرر ذلك الاستدلال على وجه لاينطبق على المدعى بحال ويتعجب منه المطلع على حقيقة المقال ثم عقب ذلك بما يدل على ان الفلاسفة بمذهبهم هذا قد خالفوا اهل الحق وانكروا ماهو الواجب اعتقاده فى الدين وهو حدوث العالم على الوجه الذى قرره فرقة من المتكلمين ونحن بحمدالله وحسن توفيقه قدنبهنا على مداحضه بحق القول ورفعنا عنه الاشكال ﴿ ١٦٠ ﴾ وسنتلو بعون الله بقايا فى ثانى

ولك ان تقول التعقل الاجمالى فينا ايضا سبب مبدأ للصور التفصيلية فى اذهاننا وانما اشبعنا الكلام فى هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم

الاجمالى بشرط تمام استعداد القابل فتفصيل المبادى بالايجاد لا بتميز بعض المعلومات عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التميز عبارة عن تفصيلنا وحاصل كلامه فلو لم يكن التعقل الاجمالى علما بالفعل عندهم لما جعلوه خلاقا لاستحالة خلق الموجود المعين بدون العلم به بالفعل لان العلم الكلى الشامل له ولغيره لايفيد صحة الايجاد بل لابد ان يكون ذلك المعين معلوما للخالق ولو بوجه كلى منحصر فيه بحسب الخارج كما سيجيء وليس معلومية ذلك المعين بذلك الوجه المنحصر بالاستقلال بل فى ضمن العلم الاجمالى بالكل وفى اختيار صيغة المبالغة فى الخلاق مبالغة فى كونه علما بالفعل من جهة ان الخلق عندهم هو العلم ولك ان تقول فى نسبة الخلاق الى العلم الاجمالى تجريد بديعى مبنى على انتزاع علم اجمالى آخر قائم به ففيه مبالغة على المبالغة فى ذلك ثم اراد ان يبين ان العلم الاجمالى فينا ايضا علم بالفعل فقال ﴿ ولك ان تقول التعقل الاجمالى الى آخره ﴾ فلو لم يكن علما

الحال وذلك ان الحدوث الذى ورد به الشرع وبعث به الانبياء انما هو كون العالم مخلوقا لله تعالى فحسب والمفهوم لغة من معنى الحدوث هو الوجود من العدم من غير تعرض والتفات الى انه بعد العدم بالذات او بالزمان او بغيرها والتبادر الذى ادعاه الشارح وغيره واه على النهاية بل باطل لامحالة ومبنى على الاشتباه وعدم التفرقة بين تبادر المعنى الموضوع له الذى يفهمه العارف باللغة لوضعه له ويجب حمل اللفظ عليه ولايجوز صرفه عنه الا بصارف وبين تبادر المألوف الذى يتبادر الى الوهم لانسه به وطول تقلبه ومثال ذلك ان البيت معناه مايبيت فيه الانسان ويأواه على اى نحو كان من غير فرق فاذا اطلق هذا اللفظ عند القروى الذى لم يشاهد الا بيوتا وسخة معوجة ردية البناء غير متناسبة الاوضاع قريبة السقوف ضيقة المداخل والمنافذ لايخطر الى فهمه الا هذا النوع من البيت ولايخطر فى ذهنه قط ماتخذه الملوك وغيرهم من كبار سكان الامصار من البيوت الحفيلة البنيان الهائلة المنظر العظيمة الترتيب الباهرة التركيب السامية القباب فى الهواء الواسعة الابواب وتبادر مسبوقية العدم بالزمان على مدعيه من هذا القبيل وحقيقته قياس الغائب على الشاهد من غير دليل والله يهدى الى سواء السبيل على ان حدوث العالم لو لكسب مأخذه من الكتاب والسنة لاعوز الطالب وجدان هذا اللفظ واعياه وانما الوارد فيهما هو الخلق والايجاد وامثالهما ومعنى الخلق هو الايجاد ايجادا مراعى فيه التقدير بان يكون مسبوقا بالعلم والقدرة واقعا على وافق الارادة والمشية وحديث ان الصادر بالقصد والاختيار

﴿ بالفعل ﴾

﴿ قوله التعقل الاجمالى فينا ايضا سبب مبدأ للصور التفصيلية فى اذهاننا ﴾ فلو لم يكن التعقل الاجمالى فينا علما بالفعل لم يتأت منه هذه المبدئية

لامتناع القصد الى ايجاد الموجود يكون حادثا زمانيا بالضرورة ممنوع بل هو غير مسلم عند جميع المتكلمين فان الآمدى ومن تابعه جوزوا استناد القديم الى الفاعل المختار مستندين بان تقدم القصد على الايجاد يجوز ان يكون بالذات لا بالزمان كتقدم الايجـاد على الوجود فضلا عن غيرهم من الفقهاء المعتبرين وائمة المحدثين على ان دعوى تقـدم القصد على المقصود بالزمان قول بجريان الزمان عليه تعالى عمـا يقولون واما الحدوث بمعنى تنـاهى الحوادث فى طرف الماضى مع كونها مسبوقة الوجود بالعدم الصريح فى الواقع ونفس الامر لسبق الحقيقى على مااختاره الغزالى وجمع من المحققين من بعده وصرح به الشارح فى بعض كتبـه وهو نصب عينه فى هذا الكتاب ومطمح نظره فى الباب وربما سماه بعضهم بالحدوث الدهرى فهو وان كان حقا واعترفنا به من جهة قيام البرهان العقلى وصدقناه من حيث دلالة النظر الحكمى فلانسلم انه داخل فى عقد الدين ويجب اعتقاده على المسلمين اذ الشرع لم يكلفنا به ولم يحملنا الاعتقاد بموجبه فان الحكم الشرعى ينتفى بانتفاء المدرك الشرعى وانما يكون المنكر له كمن ينكر انعكاس السـالبة الكلية كنفسهـا ومثل ذلك بل ايجاد الزائد على مانطق به الشريعة والتجاوز عن حدود الدلالة يكون تحكما للعقل وتشريعـا للحكم بالرأى على ماهو مذهب المعتزلة ومشرب سائر المبتدعة والفلاسفة لا اراهم فات عنهم الحدوث بذلك المعنى الشـامل لجملة الممكن اذ لم يقع منهم التنصيص الا على ان الحدوث الزمانى لا يشـمل جميع الممكنات واثبات الحوادث الغير المتناهية فى جهة الماضى لايستلزم الازلية المقـابلة له كما ان اثباتها فى طرف المستقبل لايوجب الابدية المفارقة لها ولعلهم انما لم يتعرضوا للبحث عنه اكتفاء بما حققوا فى توحيد الواجب فان القدم المقابل له لايفارقه وجوب

الوجود بل هو عينه لامفارقه فقط فيكون توحيد الواجب هو بعينه توحيـد القديم ويلزم منه ان يكون ماسواه حادثا مسبوق الوجود بالعدم الصريح على شاكلة اكتفاء الحنفية باثبات القدم للبارى جل وعلا عن اثبات الوجوب اللازم له كيف فانهم صرحوا ان الدهر فوق الزمان والسرمد فوقه ونخصوه بالوجود الواجب سبحانه وتعالى نعم يبقى عليهم جريان برهان التطبيق وغيره على الاطلاق فى ابطال غير المتناهى ولهم اصطلاحات فى استعمال لفظ القديم والازلى والسرمدى والحادث وغيرها وتفاصيله منوطة بها واغراض متعلقة بتصوير معانيها وهم وان اثبتوا حوادث غير متناهية ترسلا بذلك الى ربط الحادث بالقديم واطلقوا القول بقدم العالم بمعنى ان بعض اجزائه غير مسبوق وجوده بالعدم فى الزمان وفرض انه غاب عنهم ذلك المعنى البـديع فهم لاينكرون اصلا ماهو الواجب اعتقاده فى الدين من حدوث العالم بالمعنى الذى مرت اليه الاشـارة وهو الوجود من العدم المطلق اللازم من نحو الايجاد والخلق ولهـذا لم يقع للمتقدمين من اهل السنة والجماعة من قدماء الحنفية وغيرهم حاجة الى اثبات حدوث العالم بعد ماثبت عندهم ان كل ماسوى الله مخلوق ولا خالق غيره ونص المتأخرون منهم على ان المراد من الحادث ليس الا مايتعلق وجوده بغيره (قوله ولم يأت جمهور المتكلمين الخ) لاتحسبن ان المتكلمين هم ارباب الحق واصحاب الصدق واهل السنة والجماعة والفرقة الناجية وان تسموا بهذا الاسم البعيد من المسمى واطلقوه على انفسهم من غير تطبيق بينه وبين المعنى بل هم جماعة من احداث البدع فات عنهم التقيد بالشريعة النبوية ولم يوفقوا لتحصيل الحكمة الجنية ولم يثبتوا على طريقة السـلف الصالحين والائمة الفقهاء المرضيين وانما اختلسوا من الفلاسفة بعض عباراتهم وانتهبوا شيئاً من اصطلاحاتهم من غير فهمها والاطلاع على كنهها فخلطوها بعقائد اهل السنة والجماعة وتصرفوا فيها بفطنتهم وبصيرتهم العمياء فلهجوا به وشوشوا عقيدة الحق على اهله وكدروا مشارعه واظلموا مسالكه فجاء مذهبهم مذهبا منفردا لا مذهب السلف يوافقه ولا رأى الحكماء يطابقه ولذلك اكثر السلف فى ذم الكلام وبغض اهله

الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين فى هذا البحث بشئ

بالفعل لم يكن مبدأ للتفصيل فى اذهاننا ولما كان فيه نوع شبهة بناء على ان التفصيل يحتاج الى التفاتات متعاقبـة الى تلك الصورة المجملة ولذا اشـتبه فى كونه علمـا بالفعـل بعض المتأخرين كما سيشير اليـه فى بحث العلم عكس التشـبيه المذكور

وبالغوا في بغضهم وذمهم وثبت ذلك ثبوتا لامرد له عن ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وغيرهم من اعيان الائمة واعاظم الفقهاء الهادين المهدين الى خير المسالك ومن ذلك ماروى الامام ابو بكر احمد بن عمرو الشيباني البغدادي الحنفي المعروف بالخصاف عن ابيه عن الحسن بن زياد وعن ابي يوسف القاضي رحمه الله انه قال اعلم مايكون الرجل بالكلام اجهل مايكون لله عز وجل واما الفلاسفة فاول من تعرض عليهم وجعلهم من خصوم عقائد الاسلام وادخل ردهم في كتب الكلام على ماصرح به القاضي ابو بكر عبد الرحمن بن محمد بن حسن التونسي المالكي المعروف بابن خلدون وغيره هو الغزالي وتابعه ابن الخطيب الرازي وخاض فيه مع تعصب بارد ايداه ووهم شديد اتياه وجماعة قفوا اثرها واعتدوا تقايدها فاكثروا فيه الخطاء ولم يكشفوا عن وجه الصواب الغطاء بل حرفوا الكلم عن مواضعه وبدلوه ولو شاء الله مافعلوه وقد صنف القاضي ﴿ ١٦٢ ﴾ ابو الوليد محمد بن احمد بن رشيد المالكي كتابا في رده وذكر فيه ان ما اورده الغزالي بمعزل عن مرتبة اليقين والبرهان ثم قال ولاشك ان هذا الرجل اخطأ على الشريعة كما اخطأ على الحكمة ولولا ضرورة طلب الحق مع اهله ماتكلمت في ذلك هذا كلامه وانما الثابت على طريقة السنة والجماعة واهل الحق والفرقة الناجية هم الفقهاء الحنفية ومن تابعهم من المحققين الذين انقذهم الله سبحانه من وضع المذهب وتسويته بالكلام ووفقهم للثبات على متن الشرع وظهر الاسلام (قوله كما ان البعد المكاني الخ) لما كان القول بتناهي الزمان مخصوصا بالمحققين لانه عند من عداهم غير متناه بالاتفاق وانما اختلفوا في انه موجود وهو مذهب جمهور الفلاسفة او موهوم وهو مذهب جمهور المتكلمين فعسى ان يستبعده العقول والوهانية ويأبى عن تصوره النفوس الابية ازال ذلك بما ضرب به من المثال وازاح الشبهة بما اورده من النظير فان عدم التناهي في المقامين حكم الوهم ولاعبرة له فيهما وانما العبرة للبرهان وهو قد حكم على عدم التناهي بالبطلان (محض)

تعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد المنوع البعيدة التي يأباها الطبع المستقيم اشد الاباء في نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة التي اوردوها ايضا شانهم ذلك بلا امتراء * ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه ومع ذلك يرتكز ويقع في العقل

في الرسالة الجديدة كما لايخفى (قوله ثم اقول كما ان البعد المكاني الى آخره) لما ابطال اقوى ادلتهم على قدم العالم واثبت حدوثه في ضمن الابطال ببراهين قطعية لم يبق للعقل السليم مساغ ميل الى مذهبهم الباطل اصلا لكن لما كان لهم دليل آخر جبل الاوهام على الحكم بصحته وهو ان الزمان لايقبل العدم اذ لو فرض عدمه لوجد قبله زمان ممتد لا الى نهاية فعدم الزمان مستلزم لوجوده مع عدمه وهو محال فكذا عدمه فثبت انه ازلي ابدي وهو لكونه سيالا مقدار الحركة فيلزم قدم الحركة والجسم المتحرك وكان الوهم الذي هو سلطان القوى متسلطا على مدركات العقل حتى فسر به الذي يوسوس في صدور الناس خاف على بعض من لم يغلب عقله على وهمه لاسيما العكس ان يجعله معارضا لدليل الحدوث فيتزلزل عقيدته عن مرتبة اليقين فارشد الى جهة انقداح ذلك الدليل الوهمي ايضا لابمجرد المنع بل مع الاستناد الى نظيره القطعي البطلان وهو الامتداد المكاني لا الى نهاية ولذا خص القدح بهذا الدليل وصح تأخير القدح عن قوله وانما اشبعنا الكلام وحاصل القدح منع الملازمة بان يقال لانسلم انه لو فرض عدم الزمان لوجد مع عدمه زمان كيف ووجود الامتداد الزماني لا الى نهاية كوجود الامتداد المكاني لا الى نهاية في كونهما من الاحكام الوهمية الباطلة فكما ان ليس فوق المحدد امتداد مكاني موجود بل موهوم

(قوله ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه الخ) لما زيف دليل الحكماء على مذهبهم بوجوه متعددة بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه مجال ولكن بقي بعض مايمكن ان يشتبه به العقول المشوبة بالاوهام فتميل الى مذهبهم كالامتداد الزماني وتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه اراد ان يبين حال ذلك الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه على وجه لايبقى للتشبث به وباحواله والركون اليه ايضا مجال فمهد لذلك مقدمات وقال كما ان البعد المكاني متناه الخ والى ماذكرنا اشار بقوله فيما بعد وهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي الخ وهكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام

(قوله وقولهم انا نجزم الخ) اى قول بعض من يدعى عدم تناهى الزمان ان كل حد يفرض منتهى الزمان ففيما وراءه امتداد يحكم العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض فيكون غير متناه ويلزم ان يكون له راسم يدوم بدوامه وليس هذا القول اشارة الى الاستدلال على قدم العالم بعدم تناهى الزمان على ماهو المشهور يدل على ذلك قوله فيما بعد فانا نجزم فى الامتداد المكانى الخ وذلك لاتعرض فيه على حكم العقل بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وانما مبناه على بيان استحالة سبق العدم على وجود الزمان لاستلزام ذلك وجود الزمان مع فرض عدمه لكون التقدم والتأخر من الاعراض الاولية

للزمان ولا يمكن الجواب عنه الا بما ذكرناه سابقا من ان ماهو عرض اولى للزمان هو التقدم والتأخر الزمانيان واما تقدم عدمه على وجوده فهو تقدم واقعى فتذكر (قوله فانا نجزم) يعنى لانسلم ان توهم الامتداد الزمانى لا الى نهاية يوجب ان يكون له راسم موجود ليلزم قدم ذلك الراسم كما ان الجزم بتوهم الامتداد المكانى لا الى نهاية لا يوجب ذلك وليس المراد من هذا القول منع اقتضاء وجود الامتداد الزمانى وجود الراسم والاستشهاد بعدم اقتضاء وجود الامتداد المكانى ذلك فانه سفسطة بين السقوط

(قوله الا اذا كان له راسم موجود) وذلك الراسم عندهم هو الآن السيال الذى هو موجود فى الخارج ومنطبق على الحركة التوسيطية الموجودة فى الخارج فانه كما ترسم الحركة التوسيطية فى الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك يرسم الآن السيال هذا الامتداد الغير المتناهى على هذا الوجه فى الخيال وظاهر أن هذه الحركة الموجودة لاتتأتى الا بجسم قديم متحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهى وان لم يكن موجودا فى الخارج لكن ارتسامه فى الخيال على هذا الوجه يقتضى وجود الحركة والمتحركة القديمين عندهم فمنع الشارح رحمه الله فى الحقيقة منع لهذا الاقتضاء

المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع فى جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزمانى متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأبى عن تناهى الامتداد المكانى ويتوهم ان ههنا امتدادا امكانيا غير متناه فكما لاعبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكانى لاعبرة به فى الامتداد الزمانى ايضا وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود فممنوع فانا نجزم فى الامتداد المكانى ايضا بالتقدم

محض فكذا ليس قبل الزمان امتداد زمانى موجود بل موهوم محض وقوله وقولهم انا نجزم بتقدم بعض الى آخره اثبات لتلك الملازمة الممنوعة بان يقال انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان الممتد لا الى نهاية على بعض آخر تقدما لايجامع معه المتقدم المتأخر فالجزء الذى فرض فيه عدمه متقدم على الجزء الذى فرض فيه وجوده بهذا المعنى ولا يكون الامتداد كذلك اى بحيث يتقدم بعض اجزائه على البعض تقدما بهذا المعنى او بحيث يجزم بذلك التقدم الا اذا كان له راسم موجود فى الخارج وهو الآن السيال الموجود عندهم بمنزلة الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن نفس ذلك الزمان الممتد موجودا فى الخارج بل فى الخيال عندهم بمنزلة الحركة بمعنى القطع فثبت قولنا لو فرض عدمه لزم ان يوجد مع عدمه زمان اذ لا نعنى بوجود الزمان الممتد وجود نفسه فى الخارج بل وجود منشأه وراسمه فاجاب عنه بقوله ممنوع فانا نجزم الى آخره وحاصله انهم ان ارادوا تقدم بعض الاجزاء على بعض بهذا المعنى فى الواقع او الجزم المطابق للواقع بذلك التقدم فهو ممنوع فانه انما يصح اذا كان للزمان الممتد الى الازل وجود فى الواقع وهو اول المسئلة بل الزمان قبل العالم واجزاء ذلك الزمان واتصاف بعض تلك الاجزاء بالتقدم على البعض الآخر كلها موهومات محضة كانياب اغوال والجزم المذكور بتبعية الوهم وان ارادوا تقدم البعض فى حكم العقل ولو غير مطابق او الجزم مطلقا ولو بتبعية الوهم فذلك التقدم او الجزم به مسلم ولكن لانسلم ان ذلك

والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكوله راسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقتضي بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدد شيء لا لان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي انقطع

التقدم الوهمي اوالجزم بتبعية الوهم لايكون الا براسم موجود في الخارج كيف ونحن نجزم بتبعية الوهم ايضا بان وراء العالم امتدادا مكانيا يتقدم بعض اجزائه على بعض في الوضع اي في الاشارة الحسية والرتبة بالنسبة الى مبدأ معين كمركز العالم ضرورة ان العقل بتبعية الوهم يجزم بان الفرسخ الذي يلي محدب المحدد من الامتداد المكاني الذي فوقه اقرب الى مركز العالم من الفرسخ الذي بعده فمن شرع في الاشارة الحسية الى الفراسخ المبتدأة من مركز العالم لا الى نهاية يشير الى الفرسخ الذي يلي المحدد اولا والى مابعده ثانيا فيكون الفرسخ الاول متقدما على مابعده في الاشارة الحسية والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور الوهمي اوالجزم بتبعية الوهم حاصل في اجزاء الامتداد المكاني وراء العالم مع انه لا راسم ولا مرسوم قطعا بشهادة البراهين المبسوطة في محله وقد اشار الى واحد منها هو برهان التطبيق كما اشرنا بل لا راسم في تقدم بعض الاجزاء على بعض في الامتداد المكاني الموجود داخل العالم نعم عدم الزمان متقدم بهذا المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزماني بان يكون هناك امتداد براسم موجود ويقع ذلك العدم في بعض اجزائه بل هو تقدم بمعنى آخر ففي هذا المنع من الشارح منع قولهم ان كل تقدم لا يجامع معه المتقدم المتأخر فهو زماني اذ لا دليل لهم على هذه المقدمة سوى ماذكر من ان الامتداد لايكون كذلك الا براسم موجود واذا لم يتم هذه المقدمة لم يتم انحصار التقدم في الاقسام الخمسة المشهورة ايضا ولذا احدث المتكلمون قسما سادسا وسموه تقدما ذاتيا وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر وتقدم عدمه على وجوده والتزموا ان التقدم والتأخر الزمانيين لايكونان الا فيما كان للمتقدم والمتأخر زمانان متغايران لهما ففي كلامه اشارة الى ان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان ذاتيان كالتقدم والتأخر بين عدم الزمان وبين وجوده كما ذهب اليه المتكلمون لا زمانيان كما ذهب اليه الحكماء واشارة الى ان التقدم والتأخر اللذين لا يجامع معهما المتقدم والمتأخر من الاعراض الاولية لا جزاء الزمان والا لم يصح تسمية المتكلمين اياها بالذاتيين لكنهما من الاعراض الاولية العامة لوجودهما بين عدم الزمان ووجوده بلا زمان والعرض الاولي لا يجب ان يكون خاصة اذ قد يكون اللاحق للشيء بواسطة ذاتي اعم عرضا ذاتيا ولو سلم فهما عرضان ذاتيان لمطلق الامور المتعاقبة اللاحقان لها بلا واسطة عند المتكلمين سواء كانت تلك الامور اجزاء زمان اوعدمه ووجوده فلا مخالفة في كلامه للمتكلمين في ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ذاتي لا زماني كما توهمه بعض الناظرين واطنب غاية الاطناب (قوله بل نقول توهم هذين الامتدادين

(قوله واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء) اي قبلية زمانية لا لاجل ان الزمان غير متناه فلا يتصور كون شيء قبله بل لاجل انه لايكون حينئذ قبله زمان يوجد القبل فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه (قوله لا لان المكان غير متناه) اي عدم كون شيء من الخلاء والملاء عندهم فوق المحدد للجهات الذي هو فلك الافلاك ليس لاجل ان المكان وهو البعد والفضاء غير متناه ضرورة كون الابعاد متناهية بل لاجل انه لا فوق هناك فان الفوق انما يتحدد ويتعين بالمحدد وبسطحه المحدب كما ان التحت انما يتحدد بمركزه الذي هو مركز العالم الجسماني (قوله والله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان الخ) اي ليس تقدمه تعالى عليه تقدما زمانيا يستلزم هذا ان يكون قبل كل زمان زمان ويكون الزمان ممتدا الى غير النهاية وذلك لما مر من كونه تعالى متعاليا عن الزمان غير واقع فيه (قوله لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون) اثبت المتكلمون قسما آخر من التقدم مغايرا للاقسام الخمسة المشهورة

(قوله اى العدم الطارى الخ) الفناء بهذا المعنى مسئلة غير مأخوذة من الشرع ومثل قوله تعالى كل من عليها فان وقوله سبحانه كل شئ هالك الا وجهه لايدل عليه بل يدل على فنائه دائماً وهلاكه ازلا وابدا

من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة فى هذا المطلب والله الموفق بما هو خير وكمال (وعلى ان العالم قابل للفناء) اى العدم الطارى على الوجود

الى آخره) ترق من المنع الى الاستدلال العارى عن المعارض الذى قدح فيه آنفا على تناهى الامتداد الزمانى كالامتداد المكانى الذى هو نظيره بلا فرق بينهما فى ان الوهم يحكم بعدم تناهيهما والبراهين القاطعة تحكم بتناهيهما بلا مرية فقوله واذا كان الزمان متناهيا آه استدلال على بطلان قولهم ان كل تقدم لايجامع معه المتقدم المتأخر فهو تقدم زمانى براسم موجود بعد الاشارة الى منعه اذ على تقدير تناهى الزمان الموجود فى الواقع لايكون قولنا لم يكن قبله شئ بمعنى يوجد قبله زمان ولم يوجد فيه شئ آخر كما يوهمه ظرفية قولنا قبله ظرفية زمانية كما هى المتبادرة بل بمعنى انه لم يوجد هناك شئ لازمان ولاحادث آخر فيه فى الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم زمان آخر يجعله الوهم ظرفا لعدمه فى الواقع فكلمة قبل فى قولنا هذا للظرفية الزمانية الوهمية وهى لاتوجب وجود زمان فى الواقع براسم موجود فى الخارج وهو مراد من قال ان الظرفية فيه زمانية اونقول تلك الظرفية زمانية واقعة فى حيز النفى وصدق ذلك النفى لايتوقف على تحقق القيود الواقعة فى حيزه كما ان صدق السالبة لايتوقف على وجود الموضوع فى الواقع ولك ان تقول كلمة قبل بمعنى مطلق المتقدم بشهادة البرهين والمراد بالشئ الحادث لامطلق الممكن كما وهم لان مطلق الممكن شامل لصفات الواجب تعالى وبالجملة فقد ثبت بالبراهين ماقاله المتكلمون من ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس بتقدم زمانى بل نوع آخر من التقدم ويتفرع عليه ان تقدم الواجب تعالى على الزمان ليس بزمانى ايضا وهو لاينافى كونه تعالى قديما بالزمان لانه بمعنى ان لايسبق على وجوده تعالى شئ من الازمنة الموهومة المقدرة لابمعنى ان لايسبق شئ من الازمنة الموجودة مع انه على المعنى الثانى لامنافاة ايضا لكن المعنى الاول ابلغ ﴿ قال المص وعلى ان العالم قابل للفناء ﴾ اى كل عالم اوالعالم بجميع اجزائه قابل للفناء كما يقتضيه الاستدلال على الوقوع المستقبل بالآية الآتية اعلم ان مراد اهل الكلام من الفناء فى هذا الكلام هو العدم الطارى على الوجود لامطلق العدم ولامطلق الخروج عن الانتفاع به كالموت وتفرق الاجزاء وان جوزوا المعنى الثالث فى قوله تعالى كل من عليها فان فى قدح من استدل به على هذا المطلب واذا فسر به الشارح المحقق ثم استدلوا على هذا المطلب تارة بحدوث العالم فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول وكذا الثانى وتارة بامكانه الذاتى فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات هذا وارد عليهما بأن هذا لاينافى الامتناع بالغير على ماهو المتنازع فيه فانه يجوز ان يكون

والاجماع على عدم فناء الجنة والنار وكونهما مخلوقتين الآن وعدم فناء الارواح الانسانية ينافيه وقد صح عن ابى حنيفة رحمه الله وغيره ان اللوح والقلم والعرش والكرسى والجنة والنار لاتفنى

وذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه تقدم لايجامع المتقدم معه المتأخر وليس بزمانى لعدم وقوع المتقدم والمتأخر فى الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون الزمان متصلا واحدا وكون اجزاءه متساوية فى المهية وعدم اولوية علية بعضها لبعض من دون العكس ولابالشرف لتشابه اجزاءه بالفضيلة ولا بالرتبة لعدم ترتب اجزاءه حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنه القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زمانى عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما ادى بواسطتها ووقوعه فيهما فعدم الزمان لكونه غير زمانى لايتصور تقدمه على وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان وانه محال (قوله اى العدم الطارى على الوجود) يعنى ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقا

الشيء فى ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما اوكلاهما بعلة خارجة كالنفوس الناطقة الابدية مع حدوثها وكالعقول القديمة الأبدية على رأى الحكماء ثم دفع الايراد المذكور عن الدليل الاول بانه لما كان حكم الحدوث جواز العدم بالفعل صح ذلك الحكم هنا حتى يقوم دليل الامتناع ولم يقم هذا خلاصة مافى شرح المقاصد ولاجل كون الدليل الاول مختارا عند الشارح جعل هذا الحكم لازما لحدوث العالم ولم يجعله مسئلة اخرى ولم يفسر العطف كما جعل وفسر فى المسئلة الآتية ثم القائلون بكون العالم قابلا للعدم الطارى هم الاشاعرة وابو على وابو هاشم من المعتزلة ومخالفوهم فى هذا الحكم بعض الفلاسفة والجاحظ والكرامية اما الفلاسفة فلذهابهم الى انه قديم وماثبت قدمه امتنع عدمه واما الجاحظ والكرامية فمع اتفاقهم معنا فى حدوث العالم حكموا بامتناع عدمه الطارى هذا هو المذكور المصرح به فى الشرح الجديد للتجريد فى بحث المعاد وفى المواقف وشرحه وفى شرح المقاصد فى بحث ان الجسم يبقى زمانين وفى بحث ان العرض لايبقى زمانين وبهذا البيان ظهر امور * الاول ان القبول ههنا بمعنى الامكان الوقوعى المفسر بعدم كون الطرف المخالف للحكم واجبا بالذات ولاواجبا بالغير بحيث لوفرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم محال اصلا وقديسمى ذلك بالامكان الاستعدادى كما فى تعريفات الشريف لكونه مستلزما للاستعداد التام الموجب للوقوع بالنسبة الى الماضى والحال وقديطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر لعدم الامتناع بوجه من الوجوه كما يطلق على مايقابل الامكان العقلى اى الامكان عند العقل ذاتيا كان اووقوعيا فالمعنى ههنا ان العالم لايمتنع عدمه الطارى فى نفس الامر لالذاته ولالعلة خارجة وليس المراد ههنا الامكان الذاتى المفسر بعدم كون الطرف المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير ولاالامكان بمعنى الاستعداد والقوة المفسرة بكون الشيء من شانه ان يكون وليس بكائن بالفعل ولابمعنى اتصاف القابل بالمقبول كما توهموا اذالامكان الذاتى والاستعدادى يجامعان الامتناع بالغير بل قدقيل ان الاستعداد يجامع الامتناع الذاتى كما فى استعداد الماء للهوائية مع الامتناع الذاتى فى قولنا الماء هواء وان كان هذا القول باطلا فى نفسه اذالاستعداد لمجرد الهيولى لالمجموع الهيولى والصورة واما الحمل على الاتصاف فمبنى على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الفناء صفة موجودة تحدث فى كل جوهر اولا ثم ينعدم ذلك الجوهر بعدالاتصاف بها باقتضاء تلك الصفة انعدامه بعده وهو مع كونه باطلا ضرورة مخالف لمذهب الاشاعرة فلا يحمل عليه كلام المصنف فلذا اشار الشارح فى تفسيره الى معنى الطريان الموجب لعدم الاتصاف كما فى قول الحكماء المشائية ان الجسم المتصل قابل للانفصال اى لان يطرأ عليه الانفصال فيزول لالان يقبله ويتصف به لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال فى زمان واحد كالوجود والعدم واما ماتوهمه بعضهم هنا من ان الامكان الوقوعى يستلزم الوقوع بالفعل فلا يحمل القبول

سواء كان عدما سابقا او لاحقا والا لكان اثبات كون العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا للفناء ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه فى وقوع فنائه بل هو عبارة عن العدم اللاحق ولذا امكنهم الاستدلال عليه بان العدم اللاحق كالعدم السابق فما صح عليه احدهما صح عليه الآخر

عليه اذلا اجماع عليه بل مختلف فيه كما اشار اليه بقوله واختلفوا الى آخره فتوهم فاسد لانه مبنى على الغفول عن شمول الامكان الوقوعى بهذا المعنى الى مكان استقبالى الذى هو صرافة الامكان بحيث لاضرورة فى شئ من الطرفين كما حققه الشيخ ابن سينا ونقله شارح المطالع من ان ماعدا الامور الاستقبالية يشتمل على ضرورة ما واقلها الضروة بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذلا يتحقق الضرورة فيها الا اذا حضر الوقت وتعين احد الجانبين من الوجود والعدم فالامكان الوقوعى انما يستلزم وقوع الطرف الممكن بالفعل بالقياس الى الزمان الماضى اوالحال لا الاستقبال او على الغفول عن ان المراد ههنا انه قابل للعدم الطارى فى استقبال بالنسبة الى الازمنة التى تحقق وجوده فيها كما يدل عليه قول بعضهم سيقع * الثانى ان قول الشارح وذهب الكرامية عديل قول المصنف قطعا لاعديل قول الشارح فقال بعضهم انه سيقع كما توهمه البعض ولايلزمهم انكار قيام الساعة بانفطار السموات وانتثار الكواكب وانكار الحشر الجسمانى المنصوص عليهما فى القرآن حتى يتوجه ان يقال انهم قائلون بالحشر الجسمانى كما فى شرح المقاصد لان القول بامتناع العدم الطارى لشئ من الاجسام لايوجب القول بامتناع تفرق الاجزاء وبعدم وقوع الجمع بعد تفرقها وانما يلزم ذلك للفلاسفة القائلين بقدم العالم ونوع الانسان وبان الفلك لايقبل الخرق والالتيام ولذا صرح المصنف فى المواقف بان اهل الملل والشرائع عن آخرها اجمعوا على جواز الحشر الجسمانى ووقوعه وانكرها الفلاسفة فالكرامية والجاحظ مع قولهم بامتناع الاجسام قائلون بجواز الحشر الجسمانى ووقوعه لكن بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالايجاد بعد الاعدام المستحيل عندهم وانما يذكر الفلاسفة مع الكرامية تنبيها على ان رد الكرامية اهم من ردهم لان مخالفتهم كانت مبنية على القدم كما عرفت فبمجرد اثبات الحدوث حصل ردهم من غير تردد بعد ذلك بخلاف الكرامية والجاحظ الموافقين لنا فى الحدوث فان ردهم بعد اثبات الحدوث يحتاج الى بيان ان العدم السابق بالفعل يستلزم امكان العدم اللاحق بالامكان الوقوعى كما عرفت واكتفى بذكر الكرامية عن ذكر الجاحظ لانه منفرد فى حكمهم فذكر مذهب الكرامية ههنا لبيان ان غرض المصنف ردهم لاللتشنيع على المصنف بان المتبادر من كلامه ان المجتمعين على الحدوث هم القائلون بالقابلية وليس كذلك لان الكرامية مع كونهم قائلين بالحدوث ليسوا بقائلين بالقابلية كما توهمه بعضهم لان الكرامية والجاحظ غير مندرجة فى مراد المصنف من المجتمعين المتفقين على مجموع الحدوث والقابلية كما يقتضيه العطف بالواو ومجرد قولهم بالحدوث وقيام الساعة والحشر الجسمانى لايوجب الاندراج فى مراده لان ذلك القول مشترك بين اهل السنة وسائر الفرق * الثالث ان عديل قوله فقال بعضهم انه سيقع الى آخره وهو قول المعتزلة وبعض الاشاعرة القائل ببقاء الاجزاء الاصلية والارواح وبان الحشر بجمع هذه الاجزاء المتفرقة وبعض الشيعة كالطوسى كما صرح فى التجريد

واختلفوا فى وقوعه فقال بعضهم

وسائر الفرق وذلك لان القائلين بانه سيقع جمهور الاشاعرة القائلين بكون الجنة والنار مخلوقتين الآن ولذا لزمهم فناؤهما ومخالفوهم غيرهم مما ذكر وسيرجح الشارح المذهب الثانى فى ضمن ترجيح امتناع اعادة المعدوم بعينه فى بحث الحشر الجسمانى ولاجل الاكتفاء بماسيأتى ترك عديل هذا القول ههنا ويستفاد الترجيح من القدح فى دليل هذا البعض فيما بعد (قوله واختلفوا فى وقوعه الى آخره) اعلم ان المتفقين فى صحة ان كل جسم من الاجسام وكل جزء من اجزائه قابل للفناء وهم ماعدا الفلاسفة والجاحظ والكرامية اختلفوا فى انه هل يقع بالفعل اولا يقع مع امكانه وهذا الخلاف منهم مبنى على الاختلاف فى جواز اعادة المعدوم بعينه وعدم جوازها كما سيشير اليه فى بحث الحشر الجسمانى فمن ذهب الى الجواز ذهب الى انه سيقع بالفعل عند قيام الساعة ويقع الحشر بالايجاد بعد الاعدام ومن ذهب الى عدم الجواز ذهب الى ان فناء البعض وهو الجنة والنار واجزاء بدن الانسان غير واقع وان وقع فناء البعض الآخر كالسموات والارض واجزاء ابدان الحيوانات ويقع الحشر بجمع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة لا بالايجاد بعد الاعدام ولكل من الفريقين ادلة سمعية واستدل الفريق الثانى على مطلوبهم بانه لو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار فيلزم ان لا يكون اكل الجنة وظلها دائمة مع ان النصوص دالة على دوامها ولو وقع اعدام جميع اجزاء المحشور فيكون الحشر بالايجاد بعد الاعدام وهو خلاف الواقع لان الموجود بالايجاد يومئذ ان كان عين الاول المطيع او العاصى يلزم اعادة المعدوم بعينه وهو محال وان لم يكن عينه بل مثله يلزم ان لا يصل الجزاء من الثواب والعقاب الى مستحقه والنصوص دالة على الوصول الى المستحق واستدل الفريق الاول على مدعاهم بقوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه وامثالها ومبنى الاستدلال بهذه الآية على امرين * الاول حمل الهلاك على العدم الطارى * الثانى حمل الهالك على معنى سيهلك مجازا بناء على ان صيغة الفاعل مجاز فى الاستقبال باتفاق ائمة اللغة وفى الحال حقيقة باتفاقهم وفى الماضى مختلف فيها كذا فى شرح المقاصد فلو حمل الهالك على حقيقته لزم هلاك الكل عند نزول الآية اوقبله وليس كذلك فتعين معنى الاستقبال وليس بعد الحشر اجماعا فتعين انه فى الاستقبال وقبل الحشر وفائدة التجوز التنبيه على كونه محققا كالواقع بالفعل حالا اوفى الماضى كماذكروه فى امثاله واوردوا عليه اولا بجواز ان يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به بتفرق الاجزاء والقول بان الخروج لايمكن الا بالاعدام بالكلية لان الشئ بعد تفرق اجزائه يبقى دليلا على الصانع وهو من اعظم المنافع مدفوع بان المراد الانتفاع به المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان بقى صالحا لمنافع اخر لامطلق الانتفاع به وانت خبير بان هلاك الجواهر الفردة من اجزاء الجسم لايكون الا بالاعدام لامتناع التفرق

انه سيقع لقوله تعالى ﴿ كل شيء هالك الا وجهه ﴾ ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليه ان ادريس عليه السلام في الجنة وهي دار الخلود ويلزمهم على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل النار واهل الجنة كل في مقرهم يوم الحساب وقال الامام حجة الاسلام في الاحياء الممكن

في الخارج وكذا هلاك الهيولى والصورة من اجزاء الجسم البسيط لا يكون الا بالانعدام بالكلية وانما يجوز الهلاك بتفرق الاجزاء في المركبات بانحلال التركيب لا في اجزاء الجسم من البسائط * وثانيا بجواز حمله على معنى الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك ولا يخفى انه تخصيص للعالم من غير قرينة بالحيوانات وثالثا بعد تسليم ان الهلاك بمعنى العدم يجوز ان يحمل الهالك على معنى انه قابل له دائما لكونه ممكنا لا يستحق الوجود لا بالنظر الى العلة الخارجة ولذا قال الامام الرازي تأويل الآية بكونه آئلا الى العدم ليس اولى من التأويل بكونه قابلا له يعني ان كلا التأويلين مجازي وليس التجوز بعلاقة الاول اولى من التجوز بعلاقة الاستعداد اقول بل الجملة الاسمية الدالة على الدوام ترجح الثاني ولذا حكم الامام حجة الاسلام بكون المراد هو الثاني قطعا كما يأتي بعد وبهذا ينقدح الاستدلال بهذه الآية على جواز الفناء لان مآل الآية حينئذ الى الامكان الذاتي وقد عرفت ان جواز الفناء لم يتم بمجرد الامكان الذاتي (قوله ويلزمهم فناء الجنة والنار الخ) ان حمل على معنى انه يلزمهم في مدعاهم فناؤها فهو معارضة بان يقال لو انعدم الكل لزم ذلك وان حمل على انه يلزمهم في استدلالهم بهذه الآية بان تحمل على المعنى الذي فهموه فهو نقض اجمالي بان ذلك الاستدلال مستلزم لخصوص الفساد وهو امران * الاول فناء الجنة والنار المخلوقتين الآن وفناء اجزاء ابدان الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح التي هي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان الماء في الورد عند المتكلمين اوهي وان كانت جواهر مجردة عدت اجزاء من افراد الانسان والمراد بابدان الانسان افراده تسامحا * الثاني ان يعيد الله تعالى هذه الاشياء التي اعدمها بشهادة النصوص الدالة على الحشر والاثابة في الجنة والعقاب في النار وكل من الامرين خلاف الواقع لما اشرنا في دليل الفريق الثاني من ان فناءها يستلزم عدم دوام اكل الجنة وظلها وفناء الاجزاء يستلزم عدم وصول الجزاء الى مستحقه وان الاعادة يستلزم جواز اعادة المعدوم بعينه والكل محال ففي هذا الايراد اشارة الى دليل مذهب الفريق الثاني المختار عنده واجيب عن هذا الايراد بمنع امتناع الاعادة وبان الاعدام الآني لا يقدح في الدوام المتعارف سيما في دوام الاكل المتعاقبة في نفسها ويجوز ان يحمل دوام الاكل والظل على الدوام بعد استقرار الاهل كالخلود فحمل احدها وارادا دون الآخر تحكم (قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخره) منع للدليل المذكور بعد المعارضة او النقض لكن

وهي رميم قل يحييها الذي انشاها والفاظ البعث والحشر تدل على بقائها (قوله وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام الخ) اي يلزم على هؤلاء اعادة اجزاء الانسان بعد العدم وقد ثبت في محله بما لا مرد له امتناع اعادة المعدوم بعينه واعترف به الكاملة من اكابر الائمة وسيأتي وان انكره المتكلمون ولا يذهب عليك ان الشارح جعل اعادة الاجزاء بعد الاعدام استحالة ثالثة وبيان ذلك ان فناء اجزاء ابدان الانسان باطل سواء كانت الاعادة مستحيلة اولا فان ابراهيم عليه السلام سأل ربه عن كيفية الحشر بقوله كيف تحيي الموتى فبين الله سبحانه كيفيته بما هو نص في ان الاحياء بجميع الاجزاء المتفرقة الباقية بعد الهلاك ثم مع قطع النظر عن ورود الشرع بما يدل على بقاء الاجزاء ان الفناء يوجب اعادة المعدوم والبراهين العقلية والادلة القطعية شهدت ببطلانها وقضت بامتناعها (قوله ان ادريس عليه السلام في الجنة لا بد من اثبات كونه فيها بما ينتهض حجة على ذلك والمكان العلي اعم منها (قوله انها دار الخلود بعد استقرار الخ) لا يخلو

فى حد ذاته هالك دائما وقال فى مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس

يحتمل على ماذكره الامام الرازى من التجوز بعلاقة الاستعداد وان يحمل على ما فى المشكوة من حمل الهالك بمعنى المعدوم على الحقيقة (قوله وقال فى مشكوة الانوار الى آخره) هذا هو القول بوحدة الوجود وتلخيص هذا المذهب ان الموجود انما يطلق حقيقة على ماقام به الوجود فى الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعا من ذاته كما ذهب اليه الحكماء فى الواجب والاشعرى فى الكل او غيره بان يكون منتزعا من وصف زائد على ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فى الكل فالمترقون عن حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة وهم الصوفية شاهدوا بطريق البداهة لا بطريق النظر الغير الخالى عن الشكوك والشبهات ان ليس الموجود الحقيقى بهذا المعنى الا الله تعالى واطلاق الموجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية اذ ليس هناك وجودات متعددة يقوم بعضها بالواجب تعالى وبعضها بالممكنات بل وجود واحد هو ذات الواجب تعالى وليس معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل معناه انتسابها بنوع تعلق الى الوجود الحقيقى الذى هو ذات الواجب تعالى القائم بذاته وحصل ذلك التعلق عند تجليه تعالى على الاعيان الثابتة التى هى الصور العلمية له تعالى المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتقابلة كالقابض والباسط والرحيم والقاهر وكيفية التجلى المذكور مجهولة لا يعلمها الا هو فتلك الاعيان الثابتة اللازمة لذات الواجب تعالى المتخالفة بالاستعداد مظاهر تجلى عليها الواجب تعالى فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها على حسب مايقتضيه استعدادها فصارت موجودات متخالفة لتخالف الاستعدادات فالتكثر انما نشأ من تكثر الاستعدادات كالمرايا المتعددة التى تجلى فيها شخص ويرى فيها بصور مختلفة معوجا ومستقيما طويلا وعريضا صغيرا وكبيرا على حسب مايقتضيه استعدادات المرايا مع عراء ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف فالوجود الحقيقى واحد ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها عند التجلى لا باختلاطها والحلول فيها فمادام ذلك التعلق باقيا يطلق عليه اسم الموجود مجازا بعلاقة المظهرية واذا انقطع التعلق المذكور لا يطلق عليه اسم الموجود لا حقيقة ولا مجازا فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة بشرط المظهرية وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق عليها الموجود حقيقة فتكون معدومة ازلا وابدا فى الحقيقة ولذا قالوا الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود * والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائى بوجهين * الاول ان السوفسطائى ينكر مطلق الوجود سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن والمتصوفة لا ينكرون وجود الواجب بل يحصرون الوجود فيه * الثانى ان المتصوفة انما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قياسه الى ذواتها لا باعتبار قياسه الى الواجب ضرورة انهم لا يقولون ان ليس هناك

عن بعد (قوله فى حد ذاته هالك دائما الخ) وذلك لان وجود الممكن وسائر كمالاته انما هو بالعرض وليس فيه مايكون مصداقا لحمل شئ منها بل كل يرجع الى الله سبحانه وتعالى الا الى الله تصير الامور

في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما الا وجهه لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لايقبل الفناء وان لم يخالفوا في حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله (وعلى ان النظر) اى اجمع اهل الحق على ان

شيء موجود وانما يقولون ان وجود ذلك الممكن الموجود ليس في نفسه بل هو وجود موجود آخر ظهر فيه والسوفسطائي ينكره بكل اعتبار فاعلم ان هذا المذهب مذهب وراء طور العقل وهم صرحوا بذلك وبانه لاطريق للوصول اليه الا الكشف الذى نسبته الى العقل كنسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى ذلك حيث جعل العلم الظاهر كمكان وضيع لايرى منه شيء بعيد عن اطوار العقل بل لايرى من اواسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاه فقد شبه حال العارفين بحال من يترقى بانواع تعب الى رأس جبل شامخ ليرى الشيء البعيد غاية البعد ويميزه كمال التميز وسمى علم الظاهر بالمجاز فان اهله يطلقون الموجود على الممكنات مع ان اطلاق الموجود عليها مجاز بعلاقة المظهرية وان لم يعرفوا بخلاف اهل علم الباطن فعلى هذا المذهب يكون الهالك بمعنى المعدوم حقيقة لامجاز فيه اصلا ومع ذلك لايقتضي وقوع العدم الطارى بانقطاع التعلق الحاصل بالتجلي وبهذا يندفع ماقيل كيف يتصور العدم الطارى على ماذهب اليه ارباب علم الحقيقة وههنا مذهب آخر في حدود اطوار العقل مختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير كالموجود الا ان السالك اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه (قوله اى اجمع اهل الحق الى آخره) قديتوهم ان المراد باهل الحق الاشاعرة خاصة وهم بعض المتفقين على الحدوث وامكان الفناء فلذا صرح به وفيه انه انما يصح بتقدير

(قوله وان كل شيء هالك الا وجهه الخ) قال البيضاوى الا ذاته فان ماعداه ممكن هالك في حد ذاته معدوم وقال في تفسير قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ولو استقرأت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله تعالى اى الوجه الذى يلي جهته واتفق العارفون على ان جميع الممكنات هالكة لاوجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها تجلي الشخص الواحد في المرايا المختلفة وليس لها موجودية سوى هذا التجلي والظهور على ماقالوا

ليس في الكائنات غيرك شيء * انت شمس الضحى وغيرك فيء
كل مافي الكون وهم او خيال * او عكوس في مرايا اوظلال

(قوله وذهب الكرامية الخ) تابع ماذاع في كتب الكلام من تخصيص الكرامية بهذا القول تنفيرا للعوام منه واستمالة لقلوبهم الى ما يعتقدونه في هذا المقام على ماهو العادة المستمرة بينهم من نسبة مايطابع هواهم الى الائمة واهل التحقيق ومايخالطه ولا يساعده الى طوائف المبتدعة والا فلا شك ان الكرامية لايقولون ان العالم ابدى باق بجميع اجزائه ولا اهل السنة والجماعة انه فان بجميع اجزائه بل الكل متفقون على ثبوت

(قوله بل هو هالك ازلا وابدا) فوجودات الاشياء المحسوسات ليس الا كالوجودات التى تحصل لعكوس شخص واحد في مرايا متعددة او كالوجودات التى هي للشيء المرتسم في الخيالات المتعددة او كالاظلال المرئية في مقابلة الاضواء على ماقال بعض العارفين * كل مافي الكون وهم او خيال * او عكوس في مرايا اوظلال * وحاصل ما اتفق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات هالك لاوجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها كتجلي الشخص الواحد في المرايا المتعددة وليس لها جهة في الموجودية سوى هذا التجلي ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود قال البيضاوى رحمه الله تعالى عند قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الآية ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله تعالى اى الوجه الذى يلي جهته انتهى (قوله ثم اشار الى مسئلة اخرى) غير متعلقة بالعالم وعدمه (قوله اى اجمع اهل الحق) لما كان المجمعون في هذا الاجماع بعض المجمعين في الاجماعين الاولين قال كذلك تنبيها على ذلك

النظر وهو الفكر (فى معرفة الله تعالى) اى لاجل معرفته تعالى ففى ههنا تعليلية كما فى قوله عليه السلام عذبت امرأة فى هرة والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده

جملة فعلية فى جانب المعطوف وان يرجع فاعله الى بعض المتفقين فى الجمل السابقة ويستلزم ان يجعل غير الاشاعرة منهم اهل الباطل فالوجه ان قيد شرعا فى قوله واجب شرعا خارج عن الحكم المجمع عليه ههنا وانما اتى بذلك القيد لبيان انه ثابت بالشرع عند الاشاعرة لابالعقل كمازعمه المعتزلة فالمجمعون فى كلا المتعاطفين طائفة واحدة والتعبير باهل الحق للاختصار ويؤيده مافى المواقف من ان النظر فى معرفة الله تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واختلف فى طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل (قوله وهو الفكر الخ) لايخفى ان المختار عند المصنف ان النظر ملاحظة العقل ماهو حاصل عنده لتحصيل غيره كما فى المواقف وهو شامل للتصورات المفردات والمركبة والتصديقات والفكر سواء جعل عبارة عن ترتيب الامور للتأدى الى المجهول اوعن مجموع الحركتين الثانية منهما مفضية الى ذلك الترتيب اخص منه ولعل تخصيصه بالفكر لما يأتى من ان المراد من المعرفة التصديق وهو لايحصل الا بترتيب المقدمات (قوله اى لاجل معرفته تعالى) كذا فى شرح المواقف والمقاصد وانما حملوا كلمة فى على معنى لام التعليل كما فى الحديث لوجوه * الاول ان مدخول كلمة فى المتعلقة بالنظر يجب ان يكون معروضا للهيئة الحاصلة من الترتيب كما قالوا فى تعريف الدليل بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه والمعرفة مفردة لاتصلح لان تكون معروضة للهيئة * الثانى ان المعرفة عبارة عن العلة الغائية للنظر والترتيب لانها عبارة عن التأدى الى المجهول فى تعريف الفكر * الثالث ان الواجب شرعا هو النظر لغرض معرفته تعالى لاالنظر لغرض آخر وان ترتب عليه المعرفة فمن نظر فى الكواكب مثلا لغرض استكشاف بعض احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة الله تعالى يجب عليه اعادة النظر لمعرفته خاصة كالدليل الثانى والثالث من الادلة الموردة على مطلوب واحد فلايلزم تحصيل المعرفة الحاصلة على انه يجوز ان يحصل بمجموع النظرين معرفة اخرى اقوى من الاولى ويحصل ذلك الاقوى للنفس بعد زوال الاولى لئلايلزم اجتماع المثلين كما اضطر الى ذلك القائلون بامتناع اجتماع المثلين فى ايقاد شمع آخر اذ لولم يحصل بمجموع الشمعين ضوء آخر داخل الحجرة اقوى من الضوء الحاصل بالشمع الاول بعد زواله لاجتمع مثلان (قوله ففى ههنا تعليلية) اى مستعملة فى معنى العلية بتشبيهها بالظرفية فى ابتناء احد طرفيهما على الآخر كابتناء البناء على مكانه استعارة تبعية وفائدة التجوز هى الاشارة الى ان لايكون النظر لغرض آخر غير المعرفة اذلا يوجد البناء بدون مكانه اوالاشارة الى ان للمعرفة طرقا اخر غير النظر لانها شاملة للنظر وغيره شمول الظرف لغيره فيكون اشارة الى ماسيجىء من الشارح من ان النظر انما يجب على من كان المعرفة نظرية بالنسبة اليه وعذاب الامرأة لحبس الهرة مبنى عليه (قوله والمراد بمعرفته ههنا التصديق الخ)

الحشر وقيام الساعة ومذهب اهل الحق ان الجنة والنار لاتفنيان ولايفنى اهلوهما ولاتفنى الارواح الانسانية ولااللوح والقلم والعرش والكرسى ولاريب ان الممكن بماهو ممكن لايأبى عن قبول العدم على كل حال واما مع فرض تحقق العلة التامة للوجود فلاشك انه محال

(قوله ففى ههنا تعليلية) لاظرفية اذلامعنى لكون النظر فى نفس معرفته تعالى على انه غير واجب اصلا اتفاقا وقوله كما فى قوله عليه السلام عذبت امرأة فى هرة اى لاجل حبس هرة اشارة الى ما يصحح حمل فى ههنا على التعليلية

ووجوبه وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ماقال ارسطو

لما كان المعرفة المضافة الى ذات الواجب تعالى منحصرة في التصور بالكنه اوبوجه ماخرج عنها التصديق بوجوده تعالى وصفاته فتوجه على المصنف ان ذلك التصديق واجب ايضا فدفعه بتحرير ان المراد معرفة احواله من الوجود والصفات والتصديق بها بتقدير المضاف ولماتوجه على هذا التحرير ان يقال فعلى هذا يخرج معرفته بكنهه مع انها واجبة ايضا فدفعه بان معرفة الكنه غير واجبة على احد والالحصلوها وحصلت بالفعل ولو لبعض المكلفين والتالي باطل اذ لم تحصل لاحد بالفعل عند المحققين بشهادة الاحاديث الدالة على عدم الحصول كما يأتي واما الجواب بكونها ممتنعة غير مقدورة فلاتجب فغير تام كما يأتي بقي الكلام في التصور بوجه ما ولعله اراد ان تصوره تعالى بوجه ماضروري حاصل لكل احد ضرورة لااختيارا فلايجب على احد ايضا لان الواجب هو العلم الاختياري المقدور لايقال لاوجه لتخصيص المعرفة بالتصديق اذقد يتوقف التصديق على تصور احد طرفي القضية بوجه مخصوص فيكون تصور الواجب الذي هو الموضوع بوجه آخر غير الوجه البديهي الحاصل مقدمة الواجب المطلق وان لم يكن الوجه الآخر كنهاله تعالى ايضا وكذا يكون تصور الصفة التي هي المحمول بكنهها اوبوجه آخر مقدمة الواجب المطلق وعلى التقديرين يكون بعض التصورات المتعلقة بذاته تعالى وباحواله واجبا ايضا لانانقول لايلزم من تخصيص المعرفة التي هي الغرض الاصلي بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق لكن على هذا لاوجه لاخراج التعريف بالمفرد بحمل النظر على الفكر (قوله بقدر الطاقة البشرية) المراد من البشر ههنا كل مكلف كما سيصرح به والمراد بطاقته اقتداره عليه مع شواغل ضرورية شرعية كتحصيل النفقة والكسوة والسكنى لنفسه ولعياله وسائر العبادات الواجبة فان تحصيل العقائد الحقة في طاقة كل مكلف ووسعه بهذا المعنى ولوبادلة اجمالية فمن قصر عما في وسعه فعليه وزره كالفرق الضالة ولفظ القدر للاحتراز عماليس في الوسع ففي هذا القيد اشارة الى مدار وجوبها وهو كونها مقدورة التحصيل كما اشار شارح المقاصد في تحقيق معنى الايمان المكلف به والتكليف يدور على القدرة والاختيار وليس هذا القيد كما اخذ في تعريف الحكمة اذلايطلق الحكيم الاعلى بعض العالم بالحكمة بخلاف المؤمن (قوله ولم اطلع على دليل منهم ذلك سوى ماذكره ارسطو منهم) واما الاستدلال الآتي فليس منهم بل من معاونهم فلا يردان الاستدلال الآتي ينافي استثناء الواحد فقط وجعله من جملة المستثنى تاباه القاعدة النحوية على انه لايمتنع عطف قوله وقد يستدل الخ على الصلة بتقديرا

الحكم الشرعي من الوجوب واخواته ينتفي بانتفاء المدرك الشرعي وهو في باب العقائد انماهو محكم الكتاب ومتواتر السنة ومانزلت آية ولاثبتت رواية توجبان المعرفة بقدر الطاقة البشرية (قوله واما معرفته تعالى بالكنه الخ) لم يذهب الى امكانها الا بدع المتكلمين واما السلف والحنفية والصوفية والحكماء ومن تابعهم كالعراقي وشيخه ابي المعالي فهم مطبقون على امتناعه بل على امتناع تصوره بالوجه لتعاليه سبحانه عن المقومات الذاتية والوجوه العرضية القائمة به بل انما يتصور بوجه ماغير منتزع عنه تعالى وغاية الامر انه لما لم يكن المصطلحات الشائعة الفلسفية من الوجوب والامكان والامتناع وامثالها معروفة عند الائمة لم يرد كلامهم على طبق هذه الاصطلاحات بل مازاد عباراتهم حيث ارادوا الامتناع على نفي الوجود على وجه التأكيد كما في قوله عليه السلام انكم لاتقدرون قدره وكما في كلام ابي حنيفة رحمه الله حيث قال تعالى الله ان يدركه الافهام اوالاوهام كما في قولهم تعالى ان يحيط به الضمير وقولهم تعالى الله عما في الخيال الى غير ذلك فظن الجهلة من امثال ذلك انهم لاينفون الامكان والجواز فاحفظ تلك المصائع فانها تنفعك في مواضع

في عيون المسائل انه كما تعترى العين عند التحدق في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك يعترى العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه تعالى وهو كما ترى كلام خطابى بل شعرى وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته تعالى ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان

الجار والمجرور كما هو الشائع في امثاله ويكون قوله بان حقيقته تعالى الخ تفسير لذلك المحذوف اى سوى ماقد يستدل به على امتناعها بان حقيقته الخ (**قوله** وهو كما ترى كلام خطابى) لا يحصل به الا الظن الغالب الغير الكافى في المطالب الكلامية بل شعرى لا يحصل به الظن ايضا بل مجرد انقباض النفس عن التصدى للاكتناه وذلك لان دوام الاعتراء المذكور للاذهان يفيد الظن لكن بعد تدقيق النظر والرجوع الى ماذكره الاشاعرة من انه تعالى قادر على جميع الممكنات المستندة اليه تعالى ابتداء وبلا شرط يظهر بطلان الامتناع وامكان زوال الحيرة المانعة عن الاكتناه لانه تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه في بعض العقول بل في الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلال الآخر بان جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت اولا انقص تجردا وتنزها من الواجب تعالى والانقص يمتنع له اكتناه من هو اشد تجردا وتنزها كامتناع اكتناه الماديات للمجردات انتهى وكذا ماقيل يمتنع اكتناهه تعالى لكونه اقرب الينا من حبل الوريد كما يمتنع ادراك البصر ما اتصل به (**قوله** وقد يستدل الخ) يعنى ان العلم بكنه الواجب لو حصل لاحد فاما ان يحصل بداهة اوكسبا والكل محال فكذا الملزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهيا بالضرورة بالنسبة الى شخص والى وقت فلا يحصل لاحد في وقت بالضرورة واما الثانى فلان الكسب اما بحد تام اوناقص وهو محال مستلزم لتركب الواجب لوجوب تركب الحد من الجنس القريب اوالبعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه واما الحد الناقص للبسيط بمفرد فمحال بداهة فان ذلك المفرد ان كان عين ذاته يلزم توقف معرفة الشئ على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالاجمال والتفصيل كما في المحدود المركب مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل رسما اومفهوما آخر غير محمول عليه واما برسم تام اوناقص ولاشئ منهما بمايفيد الكنه بالضرورة (**قوله** لان البساطة العقلية يحتاج الخ) يعنى لانسلم ان الكسب بالحد التام محال مستلزم لتركب الواجب في الخارج بل غايته انه مستلزم لتركبه في العقل من الجنس والفصل واستحالته ممنوعة محتاجة الى البرهان وانما المستحيل تركبه الخارجى المستلزم لاحتياجه الى الاجزاء المنافى لشان الواجب الوجود واقول هذه معركة عظيمة بين الاعلام وتحقيق المقام بحيث يتضح المرام هو انهم اختلفوا في ان اجزاء الماهيات

التركب الخارجى ومالا يكون مركبا في الخارج لا يكون مركبا في الذهن

(قوله لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان) يعنى ان المانع من التحديد انما هو البساطة العقلية دون الخارجية والثابت بالبرهان هو البساطة الخارجية دون العقلية فيجوز كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وتحديده بها قال الشارح رحمه الله في بعض تصانيفه ويمكن ان يستدل على نفى التركب الذهنى بان وجود الجنس والفصل واحد وهما متعددان اما الاول فلصحة الحمل واما فظاهر فوجودهما لا يكون عينهما وقد ثبت ان وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما هذا من سوانح الوقت فتدبر فيه انتهى ولما كان بناء هذا الاستدلال على المقدمات التى كان للبحث فيها مجال وذلك لانه يمكن ان يقال ان تعدد الجنس والفصل وتميز كل منهما عن الآخر انما هو في العقل فقط لما تقرر انهما متحدان في الخارج ذاتا ووجودا فيجوز ان يكون وجودهما عينهما بهذا الاعتبار فلا ينافى ذلك ماثبت من كون وجود الواجب عينه على ما اشار اليه بقوله فتدبر فيه اشارة ههنا الى احتمال كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وجواز التحديد بها

(قوله اذلا دليل على امتناع افادته الخ) ماهو عرضي للشيء غير حقيقة لحصوله عند العقل غير حصولها ولا يتوجب لحضورها عنده فكيف يفيد الاسم الكنه (قوله يحتاج الى دليل) والدليل على استحالة تصوره لغيره مطلقا هو ان البارى سبحانه لما تقدس عن سمات الممكنات وصفات المخلوقين من زيادة الوجود والصفات ومغايرتها للذات استحال حصوله فى ذهن الذاهن وامتنع حضوره فى عقل العاقل اذ لو فرض ارتسامه لزم تعدد الواجب او ان يكون وجوده متأصلا عينيا وغير متأصل ذهنيا والا فالنفس عاجزة عن ادراك ماهو غائب عنها وخارج عن سلطانها (قوله وعدم البداهة بالنسبة الى الخ)

(قوله اذلا دليل على امتناع افادته الكنه فى شيء من المواد) بل يجوز ان يكون لبعض العرضيات علاقة مع معروضه بحيث ينتقل بها الذهن من ذلك العرض الى معروضه وما حققه الشارح رحمه الله تعالى من ان تصور الشيء بالوجه ليس تصورا لذلك الشيء حقيقة لا ينافى ذلك لجواز ان يكون تصوره مغايرا لتصوره ومستلزما له كما فى تصور الملزومات بالنسبة الى تصور لوازمها البينة (قوله فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية) اقول قد يستدل على امتناعها بانه لا شك فى انه تعالى اشد تجردا وتنزها من جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت او غيرها ولا شك ايضا فى ان ماهو انقص تجردا وتنزها لا يمكن من ان ينال ويعرف كنه ماهو اشد تجردا وتنزها منه فانه كما لا يمكن للماديات ادراك المجردات كذلك لا يمكن لما هو انقص تجردا ادراك كنه ماهو اشد تجردا منه فان الانقص بالنسبة الى الاشد كالمادى بالنسبة الى المجرد يظهر ذلك مما صرحوا به فى مراتب ادراك الحواس الظاهرة والباطنة والنفس اذا تقرر هاتان المقدمتان فنقول كل نفس من النفوس انقص تجردا وتنزها من شيء هو الواجب تعالى وكل ماهو انقص تجردا وتنزها من شيء يمتنع عليه ان يعرف ذلك الشيء بالكنه فكل نفس يمتنع عليه ان يعرف الواجب تعالى بالكنه وينبئ عن صحة ماقلنا خطاب النبي عليه الصلوة والسلام فى هذا المقام بلفظ سبحان المنبئ عن تميزه تعالى بالتنزه عن الاعيان وعن كونه مانعا عن العرفان ويصدقه جعل الصديق رضى الله بسبب عدم حصوله العجز

وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا اذلا دليل على امتناع افادته الكنه فى شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدهـا عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث الدالة على

كالحيوان والناطق واجزاء الحيوان من الجسم والنامى والحساس هل هى مأخوذة من امور متغايرة بحسب الخارج كما قالوا ان الجسم مأخوذ من الصورة الجسمية والناطق من الصورة النوعية الانسانية وهذه الصورة مغايرة للصورة الجسمية ماهية ووجودا وهما من اجزاء الجسم المركب من الهيولى والصورة او مأخوذة من امر واحد بسيط فالذاهبون الى الاول اختلفوا فذهب طائفة الى ان اجزاء الماهيات متغايرة ماهية ووجودا ويرد عليهم لزوم عدم صحة الحمل بينهما ضرورة ان الموجودين بوجودين متغايرين لا يحمل احدهما على الآخر كزيد وعمرو وذهب طائفة اخرى الى انها متغايرة ماهية لا وجودا بل الكل موجودة بوجود واحد ليصح الحمل بينها ويرد عليهم لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بموجودات متعددة متغايرة بالماهية والذاهبون الى الثانى ذهبوا الى انها متحدة ماهية ووجودا وهو المذهب المختار عند المص وغيره من المحققين كما اشار اليه الشريف فى شرح المواقف فى بحث الماهية فعلى المذهب المختار يكون اجزاء الماهيات امورا انتزاعية لا حقيقية ولا يكون التركب العقلى مستلزما للتركب الخارجى بخلاف المذهبين الاولين (**قوله** وعدم افادة الرسم الخ) لو سلم ان البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية فلا نسلم انه لا شيء من الرسم بما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد فيما كان الكنه لازما للرسم لزوما بينا بالمعنى الاخص بل يمكن افادة كل رسم اياه على قاعدة الاشعرى من استناد جميع الممكنات اليه تعالى بلا شرط وان لم تقع تلك الافادة اصلا اذا الكلام فى امتناع حصول الكنه بالكسب (**قوله** وعدم البداهة) اى عدم امكان البداهة بالنسبة

لعل المراد بالبداهة المعلومية من غير دليل سواء كان بالحدس او بغيره والا فهو مبنى على ان البداهة والنظرية صفة للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض وانهما تختلفان باختلاف الاشخاص والازمان على ماذهب الشارح فى سائر تصانيفه ورد بان المترتب على النظر ومايحصل بواسطته اولا وبالذات هونفس الشيء من حيث هو هواى المعلوم مع قطع النظر عن حصوله فى الذهن لاالشيء من حيث هو مكتنف بالعوارض الذهنية اى الصورة العلمية فان هذه الحيثية حالة تعرض للشيء بعد حصوله فى الذهن بالنظر وقيامه به فكيف يكون مقصود ﴿١٧٦﴾ الحصول به بل البداهة والنظرية حالتان للشيء فى نفسه قبل ان يقوم بالذهن ويصير نعتا له باكتنافه بعوارضه وهما الجلاء المغنى عن النظر بانتفاء الواسطة فى الحصول الذهنى والخفاء المحوج اليه بتحققها فى ذلك فالاشياء مختلفة فى امكان حصولها بالنظر وامتناع حصولها به فما يمكن حصوله بالنظر نظرى سواء حصل بالحدس او بغيره ولا يلزم من حصوله بلا نظر ان يكون بديهيا او ما يمتنع حصوله بالنظر بديهى فان قيل فكيف يصح انقسام العلم الى الضرورى والنظرى كيف يتم ابطال نظرية الكل بلزوم الدور والتسلسل فانه على هذا التحقيق يجوز انتهاء سلسلة النظريات الى نظرى يحصل بالحدس ولا يلزم شيء من المستحيلين قلنا الحكم بالانقسام ضرورى لا يتوقف على النظر والكسب بل الامر بالعكس فان ابطال التسلسل يتوقف على صحة الانقسام (قوله تفكروا فى آلاء الله تعالى الخ) الامر بالتفكر فى الاء الله وبالنهى عن التفكر فى الله قد ورد فى عدة احاديث بروايات مختلفة تضمنها كتب الحديث ودواوين السنة واقربها الى لفظ الشارح مااخرجه ابو الشيخ عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعاً تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق فانكم لاتقدرون قدره وعن ابى ذر رضى الله عنه قال عليه السلام تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله فتهلكوا ومعنى قوله فانكم لاتقدرون قدره لاتعرفون حق معرفته بل تتبعون الهوى فتضلون عن سواء السبيل

عدم حصولها كثيرة مثل قوله عليه الصلاة والسلام سبحانك ماعرفناك حق معرفتك وتفكروا فى آلاء الله تعالى ولا تفكروا فى ذاته تعالى فانكم لن تقدروا قدره

الى جميع الاشخاص والى جميع الاوقات يحتاج الى دليل وانما فسرنا بعدم الامكان لما اشرنا ان مراد المستدل من قوله ليست بديهية سالبة ضرورية لادائمة لان مجرد الدوام لايكفى فى بيان الامتناع بل لابد من ضرورة السلب ويكفى للشارح ههنا مجرد امكان البداهة وان لم تحصل لاحد فى وقت اصلا بالفعل فلا يتجه عليه انها لوكانت بديهية لبعض بحيث تحصل بعد تهذيب النفس والتجريد لحصلت لبعض النفوس المجردة المهذبة وقد سبق منه انه لم يقع لاحد عند المحققين فلاوجه لهذا المنع بعد ذكر ماسبق منه الا ان يقال ماسبق منه مجرد ادعاء لادليل عليه فله ان يمنعه ايضا فحينئذ يكون قوله والاحاديث الدالة الخ جوابا عن هذا المنع لاشروعا فى دليل ماذهب اليه المحققون من غير ان يكون له مدخل فى هذا السؤال والجواب بخلاف التوجيه الاول (قوله سبحانك ماعرفناك حق معرفتك) اى معرفة لائقة بك وليس تلك المعرفة اللائقة الا المعرفة بالكنه فاذا لم تحصل لاكمل الانبياء عليهم الصلوات والتسليمات فعدم حصولها لغيرهم بالطريق الاولى ولما توجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال يجوز ان يعرفه النبى عليه السلام حق معرفته بعد التكلم بهذا الحديث او ان يحمل المعرفة المنفية على اكتناه الصفات اشار الى دفعه بحديث آخر وهو قوله عليه السلام (تفكروا فى آلاء الله) اى نعمائه لتعرفوا كمال قدرته وسائر صفاته (ولا تتفكروا فى ذاته) بأنه ماهو واى شيء هو (فأنكم لن تقدروا قدره) اى لن تعظموه تعظيما مختصا به لائقا به كما ذكره اهل التفسير فى قوله تعالى وماقدروا الله حق قدره الآية فمعنى الحق مستفاد فى الحديث من اضافة القدر اليه تعالى على معنى لام الاختصاص ولعل المراد ان تعظيم الله تعالى اللائق به انما يحصل بسلب جميع النقائص عنه تعالى والنفوس المألوفة بصور الممكنات لايحصل فيها غيرها فكلما تفكر النفس فى ذاته تعالى لايحصل عندها الا صورة شيء من الممكنات فيؤدى قصد الاكتناه الى جعل صورة شيء من الممكنات صورة له تعالى وهو منزه عن امثالها فلا

(قوله عن درك الادراك) اى اقصاه كقوله تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار وهو تصور ذاته تعالى وصفاته العلى باحد الانحاء الاربعة ومن عجز عن ذلك الادراك الذى هو اقصاه وغايته فقد عرف انه سبحانه متعال عن ان يدركه القلوب والافهام ومنزه عن ان يحيط به العقول والاوهام وذلك حق المعرفة وتمام الادراك الممكن للعبد وغايته لان حظ الممكن من معرفة البارى سبحانه هو التصديق بوجوده وصفاته ونزاهته عن صفات المخلوقين فالعجز سبب لمعرفته ﴿ ١٧٧ ﴾ تعالى بحال يختص به وموجب لادراكه بصفة يمتاز بها عن غيره وهى امتناع تصوره وقد جعله عين ضده مبالغة ونكر الادراك ليدل على انه نوع عظيم منه كما فى قوله ولكم فى القصاص حيوة (قوله والبحث عن سر ذات الله اشراك لان من بحث عن ذاته تعالى واخطر صورة فى باله او احضر معنى فى خياله وحكم بما هو من خواص البارى على هذا الخاطر واثبت لوازم الواجب لذلك الخاطر فقد ضرب لله الامثال ودعى مع الله الها آخر قد نحته بنسان الوهم وفأس الخيال واى فرق بين من نحت الخشبة بيده صنما ويتخذه المعبود وبين من يخترع بذهنه مثالا ثم يزعم انه واجب الوجود وكيف فان هذه صورة حدثت بصنعة ناحته وتلك صورة تمثلت باختراع خاطره ولا مناسبة بوجه من الوجوه بينها وبين الواحد القهار ومن ثم قال كرم الله وجهه كل ماخطر ببالك او توهمته بخيالك

وقال الصديق رضى الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك وقد ضمنه المرتضى رضى الله عنه فقال العجز عن درك الادراك ادراك * والبحث عن سر ذات الله اشراك

فلا يحصل كمال التعظيم بسلب النقائص وعليه مبنى قول المرتضى بان البحث اشراك اى مؤد الى جعل غير الواجب واجبا ايضا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فنفى حق التعظيم كناية عن نفى حق المعرفة وبهذا الاعتبار كان علة لتحريم التفكر ونهيه فمجموع الحديثين دليل واحد على عدم الوقوع بالفعل لا على الامتناع لكن عنوان الاحاديث ظاهر فى ان كل حديث دليل على حدة وحينئذ كما يتجه على الاستدلال بالحديث الاول ماذكرنا يتجه على الاستدلال بالثانى انه انما يدل عدم حصول الاكتناه للامة المخاطبين بالحديث لا على عدم حصوله للنبى عليه السلام بخلاف ما اذا جعل مجموع الحديثين دليلا واحدا فان الحديث الثانى كما يدل على عدم حصوله للامة يدل على ان المراد من الاول معرفة كنه الذات وقد نفاها النبى عليه السلام عن نفسه وعن سائر الانبياء او عن نوع البشر فافهم (قوله وقال الصديق رضى الله تعالى عنه العجز) اى عجز العقول (عن) الوصول الى (درك الادراك) الدرك بالفتحتين اقصى قعر الشئ والادراك العلم والمعرفة والمراد معرفة الله تعالى شبه معرفة الله تعالى بالبحر ومعرفته بكنهه باقصى قعره على سبيل الاستعارة المكنية والتخييلية (ادراك) والمراد ان اظهار ذلك العجز والاعتراف به ناش من الادراك الكافى للعاجز او من الادراك بانه تعالى لا يدرك بكنهه وانما يدرك بهذا القدر وضمنه على المرتضى كرم الله تعالى وجهه اى جعل ماذكره ابو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه فى ضمن شعره لكونه مصراعا موزونا فى نفسه وان لم يقصده الصديق فقال من البحر البسيط (العجز عن درك الادراك ادراك * والبحث) اى تفتيش العقول (عن سر) الامر الخفى واضافته الى (ذات الله) بيانية اى البحث عن الامر الخفى الذى هو ذات الله تعالى وكنهه (اشراك) اى مؤد الى الاشراك كما عرفت فقول الصديق والمرتضى رضى الله تعالى عنهما انما يدلان على عدم الوقوع لا على الامتناع العقلى اذ يتحقق العجز بمجرد الامتناع

(قوله قال الصديق رضى الله العجز عن درك الادراك ادراك) وفى القاموس الدرك التبعة واقصى قعر الشئ قال الامام ابو الليث الدرك اقصى قعر الشئ كالبحر ونحوه انتهى فعلى هذا المراد بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه تعالى بالكنه فالمعنى ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب تعالى وامتناع حصوله لها ادراك لها اياه تعالى بعنوان يمتاز هو بهذا العنوان عن جميع ماسواه وهو انه يمتنع ادراك كنهه بخلاف ماسواه خذ هذا البيان وعده ايضا من سوانح الزمان

اوتصورته في حال من احوالك فالله سبحانه وراء ذلك (قوله واجب شرعا الخ) وجوب النظر لتحصيل معرفة الله تعالى غير مأخوذ من دليل النقل ولاناهض عليه برهان العقل ولم يذكر احد من ائمة الاسلام في كتبهم قط ولانقل عنهم بنقل صحيح اصلا القول بذلك وانما تجادل فيه طوائف المتكلمين كيف فان المراد من معرفة الله تعالى الواجب على المكلف هو التصديق بوجوده وسائر صفاته الربوبية واسمائه القدوسية التي وردت به الشريعة ونطقت به السنة المتواترة على مااعترف به الشارح في صدر المبحث وهو في نظر المؤمن المتدين بمنزلة الضروري والبديهي الاولي في انه لايحتاج الى نظر وكسب ولا الى تنبيه ولا بيان وتوجيه وهذا القدر كل الواجب وتمام المفترض هو حق ثابت على الوجه الذي ورد وبالمعنى الذي اراد على القطع والثبات ولايحتاج الى البيان والاثبات فان العلم الثابت بخبر الرسول المؤيد بالمعجزات يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات ولاواجب في الباب سوى ذلك القدر فان الحكم الشرعي ينتفي بانتفاء مدركه والمدرك الشرعي هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس والخبر دون المتواتر لايفيد العلم وانما يوجب الظن ويفيد العمل والاجماع لايثبت به العقائد لعدم تصور انعقاده ان كان سنده ظنيا وعدم افادته ان كان قطعياً لان اتباع الظن حرام منهي عنه في العقائد وقد ورد فيه صريح النهي والنص القطعي وعن ذلك صرحوا عن آخرهم بان مالادليل عليه يجب نفيه بمعنى ان توصيفه تعالى به محال واطلاقه عليه وبال قال الله تعالى اتقولون على الله مالاتعلمون وذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ماكانوا يعملون وان مذهبنا في الاصول حق ومذهب المخالف باطل قطعا ﴿ ١٧٨ ﴾ والمخطئ فيه غير معذور بل مأثوم مأزور والاحكام الشرعية كلها حق ووجوب تصديق مدعي النبوة وصدق دعواه في البعثة تثبت بخبر الرسول لان مايعطي وجوب الاعتقاد هو الشرع لان الحاكم عندنا هو الله تعالى ليس الا وقد ورد في التنزيل ان الحكم الالله امر ان لاتعبدوا الا اياه وما روي عن ابي حنيفة رحمه الله لاعذر لاحد في الجهل بخالقه لمايرى من خلق السموات والارض ولو لم يبعث الله للناس رسولا يبناهم مايجب عليهم لوجب عليهم معرفته بعقولهم المراد منه بعد البعثة ووصول الدعوة وثبوتها والمراد من الوجوب في الرواية الثانية الوجوب في مجاري العرف ومدارك العقول لاالشرعي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب وثبوت الشرعي بنفسه ولايلزم الدور لانه لايتوقف الاعلى العلم بصدقه وهو حاصل لتمكن العاقل منه فرط التمكن كانه مركوز في فطرته يكفيه التذكير من الشارع بحمله على الالتفات الى لفته فان الشارع يحذر المخاطب عن العذاب والطبع يستحث على الحذر عن لحوق الضرر فيحمله على الالتفات والنظر فاذا التفت اليه المخاطب ادنى التفات يحصل المعرفة بصدقه كما قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب اي ليستحضروا ماهو كالمركوز في عقولهم لفرط تمكنهم منه فثبوت الاحكام كلها في نفس الامر بالوضع الالهي والامر التكويني وثبوت الحجة على المخاطب به بنفس اخبار النبي لفرط تمكنه من معرفته فلو انكره عنادا او تساهلا فقد حقت عليه الضلالة وسبقت عليه الشقاوة نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا ولو تنزلنا عن دعوى الضرورة والظهور فنقول ثبوت المعجزة وصدق النبوة يستند الى قضية عقلية يعطيها النظر في احوال النبي وافعاله واخباره واقواله التي تضمنها القرآن واشتملت عليه دواوين السنة وكتب السير والآثار فيحصل ذلك بمشافهته في حياته وبمطالعة آثاره بعد مماته الاترى انه لايثبت فقاهة ابي حنيفة رحمه الله ولا كون ابي علي حكيما الا بآثاره ولا كون امرئ القيس بليغا الا باشعاره بل لايعرف مهارة

(واجب شرعا)

العادي بعدم ترتبه على الاسباب عادة وان امكن عقلا (قال المصنف واجب شرعا) ليس المراد من الوجوب ههنا الوجوب بمعنى امتناع الانفكاك عقلا كما هو معنى اللزوم العقلي لان النظر كثيرا ماينفك عن المكلفين بل بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا بفعله وتعلق الذم والعقاب عاجلا وآجلا بتركه اتفاق منا ومن المعتزلة كما صرح به المصنف في المواقف وانما الخلاف في انه ثابت بالشرع كما ذهب اليه الاشاعرة وبالعقل كما ذهب اليه المعتزلة فقوله شرعا (اي

كل صاحب صناعة حتى الصنائع الجزئية الا بصناعته ولذلك كان نصب عين الشارع وجل مقصوده حمل الناس الى مطالعة ماله وصرفهم عن ذلك اليها وتأليفهم وتحصيل انسهم بها هذا فخذ به وثوقا وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا (قوله لقوله تعالى) هذه الآيات والاحاديث انما تدل على وجوب النظر والتفكر فى شان هذه الحوادث وما دبر فيها من عجائب الحكمة وغرائب الصنعة وبدائع الفطرة وجلائل الخلقة التى جعلت ذريعة للناس الى استيفاء ماقدر لهم من الكمالات ووصلة الى ظهور ما تباينوا فيه من المراتب والدرجات وتحصيل المعرفة باصول العلوم وقوانين الصناعات والوقوف على قدر الحقوق فى اقامة المعدلة والسياسيات كما قال الله تعالى الذى خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك تجرى فى البحر بامره وسخر لكم الانهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين ﴿ ١٧٩ ﴾ وسخر لكم الليل والنهار وآتيكم من كل ما سألتموه

لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا فى السموات والارض ولقوله عليه السلام حين نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر

اى وجوبا شرعيا ثابتا به رد على المعتزلة كما يشير اليه الشارح ثم ان المراد من الوجوب ههنا معنى الفرض بمعنى مايتوقف عليه صحة الايمان عند الاشاعرة ان عمم النظر الواجب من الاجمالى والتفصيلى وان خص بالتفصيلى فمعناه الفرض على سبيل الكفاية من غير توقف صحة الايمان عليه هذا هو مراد المصنف كما صرح فى المواقف وجوز شارح المقاصد حمل الوجوب هنا على مطلق الوجوب الثابت بدليل لا شبهة فيه او بدليل فيه شبهة (**قوله** لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها وقوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض) فقد امر بالنظر فى دليل وجود الصانع وصفاته كذا فى شرح المواقف (ولقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل قوله تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب ويل لمن لاكها) اى مضغها كمضغ المأكولات (بين لحييه) اللحى منبت اللحية من الانسان وغيره وهما لحيان (ولم يتفكر فيها) شبه النبى عليه الصلاة والسلام قراءة الآية المذكورة من غير تفكر فى معناها بمضغ المأكولات بين جانبى الفم فى عدم الاشتمال على شئ معتد به والغرض من التشبيه لوم القارئ بان همته قاصرة عما يليق به ومقصورة على الاكل والشرب حتى كان الفاظ القرآن عنده

وقال خلق لكم ما فى الارض جميعا * امروا بالنظر فيها والتفكر فى احوالها ليخضعوا للصانع وعظيم شانه وكبريائه وغالب امره وسلطانه ويجتهدوا فى آلاء شكره وامتثال امره بالجد فى طاعته والاهتمام فى عبادته

(قوله ويل لمن لاكها بين لحييه) الحديث اى ويل لمن مضغ وعلك الآيات التى هى دلائل معرفة الله تعالى بين جانبى فمه ولم يتفكر فى شئ منها وتلك الآيات والعلامات الدالة على معرفة الله تعالى هى السموات بما فيها عن عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التى تحير الواقف

عليها قائلا ربنا ماخلقت هذا باطلا والارض بما فيها من عجائب الخلقة وظهور آثار الرحمة من احيائها بتفجير العيون واخراج انواع الحبوب المأكولة والازهار الملونة والنباتات المختلفة والجنات الملتفة وغيرها اذ يتوصل بصحيح النظر فى كل منها الى اثبات الصانع تعالى وصفاته العلى من الوجوب والحيوة والعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات السلبية وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر واجب اما ان النظر فى وجوده ووجوبه بالتفصيل الذى مر ذكره واجب فلا دلالة عليه فى هذه الآيات انتهى فقد اشتبه عليه المطلوب والمدعى فى هذا المقام فظن من قول الشارح رحمه الله والمراد بمعرفته تعالى ههنا التصديق بوجوده الخ ان المدعى ههنا هو كون النظر واجبا فى وجوده ووجوبه وسائر صفاته وليس كذلك اذ المدعى ههنا ليس الا وجوب النظر فى دلائل معرفته تعالى لتحصيل تلك المعرفة وقول الشارح والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده الخ بيان للمعارف المستفادة من الآثار المنظور فيها فتدبر

فان الفكرة تذهب الغفلة وتحدث للقلب الخشية ويحث للطاعة ويبعث على العبادة ولذلك كان خير الطاعات وافضل العبادات كما قال النبي عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة ثمانين سنة وفي رواية من قيام ليلة وفي اخرى من ستين سنة وقال بينما رجل مستلق على فراشه اذ رفع رأسه فنظر الى النجوم والى السماء فقال والله انى لاعلم انك خالقها وربها اللهم اغفر لى فنظر الله اليه فغفر له اخرجه ابو الشيخ والديلمى وعن عون قال سألت ام الدرداء ماكان افضل عبادة ابى الدرداء قالت التفكر والاعتبار اخرجه ابن سعد وابن ابى شيبة وابن المنذر وقال عليه الصلوة والسلام تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله ولا دلالة لها على وجوب ﴿ ۱۸۰ ﴾ النظر في معرفة الله تعالى على ما يدعيه اهل الكلام واما دعويهم الاجماع فواه على النهاية بل باطل لا محالة فانه من الاجماع الذى يكذب ناقله ويروع قائله بل الادلة قامت على خلافه كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وليس العقائد من الاحكام التى يتجدد شيئا فشيئا ويحدث فيها الوقائع آنا فآنا حتى يثبت بالظنى ويؤيد بالاجماع ولم ينقله احد يعتد به ويعتمد على نقله ويعرف مواقع الاجماع ومواضع الخلاف الاترى ان الامام الرازى والبرهان النسفى وغيرهما لما ادعوا الاجماع في ان النبى عليه السلام غير مبعوث الى الملائكة ردہ السبكى وغيره من اهل البصيرة بانه لا اعتماد على حكايتهما الاجماع ولا ينتهض قولهما حجة في هذا الباب لانه مدارك نقل الاجماع من كلام الائمة وحفاظ الامة كابن المنذر وابن عبد البر ومن هو فوقهما او يلتحق بهما في سعة الحفظ (الثانية) وقوة الاطلاع ومن وقاحة هؤلاء الاعلام ان بعضهم نسبوا هذا الرأى الذى هو نفس الشريعة وطريقة السنة والجماعة وعليه كبار الائمة واعاظم الفقهاء الاجلة الى الحشوية وقالوا لا عبرة بخلافهم مع المنافاة والتدافع بين كلامهم فانهم ذهبوا الى عدم وجوب معرفة الله المستلزم لعدم وجوب النظر مع تصريحهم بان الواجب الاعتقاد الصحيح المأخوذ من الكتاب والسنة هذا وكثيرا ما يطلقون هذا الاسم على الحنابلة والمتقدمون منهم وهم احمد بن حنبل واصحابه الكبار الصالحون الاثبات كانوا على طريقة السنة والجماعة ومذهبهم مذهب سائر الائمة والنقطة بالنقطة وتوهم التدافع ساقط لان

ههنا للوجوب لانه عليه الصلوة والسلام اوعد بترك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى

كالما كولات والويل كلمة عذاب وقيل واد في جهنم والظاهر من اعادة الجار انه جعل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الآيتين يدل على وجوب التفكر في الآيات وجعل كلا من الآيتين او مجموعهما دليلا آخر ثم بين وجه دلالتهما على المطلوب بكون الامر فيهما للوجوب وبينه بالحديث ايضا اذ كون الحديث دليلا على المطلوب على حدة لا ينافى كونه دليلا على شئ آخر وماقيل النظر في الآية الاولى مستعمل بكلمة الى ويكون حينئذ بمعنى الرؤية بالبصر وفي الثانية متعد بنفسه ويكون حينئذ بمعنى الانتظار لا بمعنى التفكر وانما تدل الآيتان على المطلوب لو كان النظر فيهما بمعنى التأمل والتفكر بان يكون مستعملا بكلمة في كما صرح الشارح بجميع الاستعمالات الثلثة في بحث الرؤية فمدفوع بان لا معنى لحمل الآية الثانية على معنى الانتظار بداهة فالنظر فيها اما بمعنى الابصار كما في الآية الاولى واما بمعنى التفكر ومعنى الانتظار في المتعدى بنفسه غير كلى ومن البين ان امر الشارع بالنظر بمعنى الابصار ليس الا لاجل الاعتبار فالمراد انظروا الى الآثار وما في السموات والارض لتعرفوا المؤثر والصانع وصفاته اللائقة به نعم يرد على الاستدلال بالآيتين والحديث بحثان احدهما ان النظر في المصنوعات انما يفيد وجود الصانع ووجوبه ووحدته واكثر صفاته كالقدرة والعلم والارادة والحيوة لا جميع الصفات كالكلام الموقوف على اجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام فالاستدلال انما يتم في وجوب النظر في معرفة الذات وبعض الصفات لا في معرفة الكل كما هو المدعى اللهم الا ان يجعل الادلة الشرعية المحفوظة في القلوب والمكتوبة في الكتب من جملة ما في السموات والارض الثانى ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى من حركتى الفكر الا ان يقال لما كان المراد من الامر معرفة الذات والصفات فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب الحركة

ولا وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله ومقدمة

الثانية المفضية الى الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الاعلى وجوب الحركة الاولى على من استغنى عن الحركة الثانية كاصحاب القوة القدسية الذين يحصلون مطالبهم بطريق الحدس بناء على ان الحدس لاينافى الحركة الاولى وانما ينافى الحركة الثانية كما حققه الشارح فى كتبه ولذا قال شارح المقاصد هذا التصديق يعنى الايمان قد يكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه ضوء الشمس فعلم ان الشمس طالعة والتصديق المأمور به يجب ان يكون من الاول واعلم ان المصنف صرح بان هذا المسلك يعنى اثبات وجوب النظر بهذه الادلة السمعية لايخرج عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والحديث من خبر الآحاد (**قوله** وعند المعتزلة واجب عقلا) يعنون ان وجوبه بالمعنى الذى ذكر يثبت بدليل العقل وان لم يرد به الشرع وذلك الدليل بان يقال شكر المنعم واجب على المنعم عليه عقلا والمعرفة مقدمته والنظر مقدمة هذه المعرفة الواجبة ومقدمة الواجب المطلق المقدورة واجبة عقلا فيكون النظر واجبا عقلا كالمعرفة الواجبة اما كون الشكر واجبا عقلا فلان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما جليلة ظاهرة وباطنة لاتحصى ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يراع حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولامعنى للوجوب العقلى الا هذا فيكون شكر الله تعالى واجبا عقلا واما ان الشكر موقوف على معرفة المنعم وصفاته فلانه اذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف ما اذا لم يعرفه كذا فى الشرح الجديد وحاصله ان الشكر واجب عقلا لانه دافع لخوف سلب النعم والعقاب فى الدنيا والآخرة وكل شئ فهو واجب عقلا بحيث يذم العقلاء على تركه وذلك الشكر الدافع للخوف موقوف على معرفة المنعم وصفاته فيكون المعرفة مقدمة الشكر الواجب واما كون الشكر واجبا مطلقا بالقياس الى المعرفة وكون المعرفة واجبة مطلقة بالقياس الى النظر فلانه ان توقف وجود الشئ ووجوبه معا على وجود شئ آخر فالشئ الاول واجب مقيد والثانى مقدمة الواجب المقيد كالزكوة المتوقفة على النصاب وجودا ووجوبا وان توقف عليه وجوده دون وجوبه فالشئ الاول واجب مطلق بالنسبة الى الثانى وهو مقدمة الواجب المطلق كالشكر الواجب على كل مكلف وان لم يعرف المنعم وكالمعرفة الواجبة عليه وان لم ينظر بالفعل ولذا يستحق الكافر والجاهل الذم والعقاب وكالصلوة المتوقفة على الطهارة وجودا لاوجوبا ولذا يستحق تاركها العقاب وان لم يتطهر اصلا وكون الشئ واجبا مطلقا

المراد وجوب اعتقاد ان سبحانه موجود واحد وانه موصوف مسمى بكل ما وصف به نفسه وسماه حق ثابت له تعالى بالمعنى الذى عناه ولايجب تصوره تعالى بكنهه او بوجهه بل هو غير واقع بل محال واما المتأخرون منهم فغالبهم منحرفون عن هذه الطريقة وخارجون عن الجادة المستقيمة وفى آرائهم غوائل فلااعتداد بهم ولا اعتماد على مافى كتبهم مما يخالف الحق (قوله وعند المعتزلة) لان الحاكم عندهم فى الاحكام الشرعية هو العقل فانه موجب لما استحسنه ومحرم لما استقبحه على القطع والبينات فوق العلل الشرعية فانها وضعية ومن ثم يبادرون فى تأويل الآيات والاحاديث حيث وجدوها مخالفة لحكم عقولهم وعندنا الحاكم هو الله تعالى ليس الا وطريق ثبوته علينا الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولاخامس لهما

(قوله لان شكر المنعم واجب عقلا) قالوا ان شكر الله تعالى وكذا رفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهى متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق وهو مالا يكون وجوبه مقيدا بمقدمة فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر فى معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه

« قوله الواجب المطلق) هو الذى لا يكون مقيدا بحال دون حال كالزكوة فانها مقيدة بوجوب النصاب والحج بالاستطاعة فانه لا يجب تحصيل النصاب والاستطاعة بوجوبهما (قوله وهو مبنى الخ) ليس الامر كذلك بل هو مبنى على قولهم ان العقل ينتصب حاكما فيما استحسنه او استقبحه بالايجاب والتحريم او غير ذلك واما عقلية الحسن والقبح بمعنى ان فى الاشياء جهة صالحة لشرعية الحكم ووضعه وربما يستقل

العقل فى ادراكها فهو مما لا مدخل لها فيما نحن فيه ولا يختص القول بها بالمعتزلة بل هو مذهب الفقهاء الحنفية والتصور بالادلة العقلية والنقلية والشارح جرى على طريقة المتأخرين من الاشعرية فى نسبة كل ما يخالف رأيهم الى المعتزلة وسائر المبتدعة صيانة مذهبهم عن لزوم مخالفة السلف وتنفيرا لاتباعهم من الركون اليه والتفصيل ان ههنا ثلثة مذاهب الاول مذهب الحنفية والجمهور وهو اصح الاقوال واثبتها ان الحاكم هو الله تعالى وانه لا يثبت حكم شرعى من الوجوب والحرمة والندب والكراهة واخواتها الا بالشرع وورود الخطب ونزول الوحى ولكن فى الاشياء جهة صالحة لشرعية الحكم من حسن وقبح وخير وشر ونفع وضر وربما يستقل العقل فى ادراك تلك الجهة الصالحة وان لم يوجب حكما يترتب عليه الثواب والعقاب فالحسن والقبح مدلول الامر والنهى لا مقتضاهما والثانى مذهب الاشاعرة النافين للحسن والقبح العقليين وهم وان وافقونا فى ان الحاكم هو الله تعالى لكنهم يخالفوننا فى كون الامر والنهى على وفق الجهة الصالحة من الحسن والقبح ويجعلونهما مقتضى الامر والنهى والثالث مذهب المعتزلة وهم وان وافقونا فى ان العقل قد يدرك الحسن والقبح وكون الامر والنهى على طبقهما لكنهم يخالفوننا بجعل العقل حاكما فى الاحكام الشرعية واثباتها من غير ورود الشريعة

الواجب المطلق واجب وهو مبنى على قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتى ابطاله (وبجواز) ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته تعالى

بالقياس الى مقدمته المعينة لا ينافى كونه واجبا مقيدا بالقياس الى مقدمته الاخرى فان الصلوة مع كونها واجبة مطلقة بالنسبة الى الطهارة وهى واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل ولذا اعتبروا قيد الحيثية فى تعريف الواجب المطلق حيث قالوا هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما ان مقدمة الواجب المطلق واجبة فيما كانت مقدورة فلان وجوب الشئ يستلزم وجوب ما يتوقف عليه بداهة كما سيأتى منه لا يقال الشكر نفس المعرفة القلبية لا ما يتوقف عليها لانا نقول لعل مرادهم الشكر العرفى بجميع الاعضاء بصرفها الى ما خلقت هى له بناء على ان فى العبد خوف كون هذا الشكر مراد المنعم والشكر بالجوارح يتوقف على المعرفة توقف المشروط على الشرط وبجميع الاعضاء توقف الكل على الجزء واورد عليهم الاشاعرة بمنع الخوف وبمنع كون المعرفة دافعة له لقيام احتمال الخطأ فى النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن والقبح العقليين وتعرض الشارح للاخير وهو نقض اجمالى بانه لو صح لزم كونهما عقليين وهو باطل (قوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة الى آخره) ليس المراد منه ما هو المتبادر من الاثبات بدليل عقلى ايضا فانه خلاف ما عليه الاشاعرة بل المراد اثباته على مذهبهم بدليل نقلى مستند الى الاجماع القطعى لا الى الدليل الشرعى الظنى كما فى الاستدلال بالآيات والحديث السابقة وذلك لان الدليل النقلى ما كان بعض مقدماته القريبة او البعيدة ثابتة بالنقل كالاجماع ههنا لا ما كان جميع مقدماته نقلية لان الدليل ان لم يكن شئ من مقدماته نقليا فعقلى والا فنقلى ثم ان اهل الكلام ذكروا قاطبة ان الاستدلال بهذه الآيات والحديث ظنى والمعتمد عند الاشاعرة هو ان المعرفة واجبة اجماعا والنظر مقدمة وجودها لا وجوبها او المقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعا واجبة شرعا والشارح عدل عنه وجعل المعرفة واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة للواجب المطلق الذى هو العبادة الواجبة اجماعا لئلا يرد عليه ما اوردوا عليهم من منع وقوع الاجماع على المعرفة مستندا بامتناع نقل اقوال المجتهدين المنتشرين فى المشارق والمغارب

مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولماتوقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا
* فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالى والامام الرازى فى بعض تصانيفه

وبجواز خفاء واحد منهم وبجواز كذبه لمصلحة اورجوعه عن قوله قبل فتوى الآخر ولا يرد مثل هذا المنع على وقوع الاجماع المتواتر على وجوب العبادة ولذا قال المصنف فى دفع ذلك المنع ماذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وفيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان يكون العبادة واجبة قبل المعرفة وسيأتى خلافه من ان اول الواجبات هى المعرفة اوما تتوقف هى عليه من النظر اوالقصد بل العبادات مقصودة بتبعية المعرفة لكونها وسيلة الى ملاحظة المعبود ولذا فسر عامة اهل التفسير العبادة بالمعرفة فى قوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والانس الاليعبدون ﴾ الا ان يقال معنى كون المعرفة مقدمة العبادة كونها مما يتوقف ويتفرع عليها العبادة لاوسيلة اليها على ان تكون مقصودة بتبعيتها اذ معنى المقدمة هو الموقوف عليه مطلقا واما ثانيا فلان كون العبادة واجبة مطلقة بالنسبة الى المعرفة انما يتم على قول بعض اهل الاصول من كون الكفار مكلفين باحكام الفروع وهو ممنوع ولو سلم فغير قطعى بل مختلف فيه بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير اشتراط التكليف بها بالايمان والمعرفة يكون وجوب العبادة كوجودها موقوفا على وجود المعرفة فتكون العبادة واجبة مقيدة بالمعرفة ومقدمة الواجب المقيد لايجب ان تكون واجبة وان كانت مقدورة ولذا لم يجب تحصيل النصاب بوجوب الزكوة بل نقول ماسينقله عن الاشعرى من ان المعرفة يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات صريح فى كون العبادات واجبة مقيدة بالمعرفة مع ان توقف العبادة على معرفة المعبود بجميع صفاته الكمالية ظاهر المنع فالتعويل على ماذكروا وقد يستدل على وجوب المعرفة بقوله تعالى ﴿ فاعلم انه لا اله الا الله ﴾ لكنه ظنى لما عرفت من احتمال صيغة الامر لغير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كذا ذكره الامام الرازى اقول ولولا احتمال كفاية التقليد فى الايمان كما ذهب اليه الماتريدية لدل على وجوب المعرفة اليقينية نصوص الايمان بلامرية * قال فى شرح المقاصد واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلاحاجة الى ماذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعى لكفى التمسك بظواهر النصوص انتهى ويمكن دفعه بان الاجماع انما وقع على وجوب النظر لكونه مقدمة معرفة الله تعالى كما يتبادر من قولهم النظر فى معرفة الله تعالى بمعنى لاجل معرفته واجب فالاجماع على استدلالهم المذكور تأمل (**قوله** فان قلت قد ذهب الى آخره) معارضة لما اثبته على مذهب الاشاعرة من وجوب النظر

(قوله ولماتوقف على النظر الخ) ممنوع وكيف يمكن دعوى التوقف على النظر مع ظهور حصوله بالاخذ عن الشريعة وبالرياضات والصفية للقلب وغير ذلك

(قوله ان وجود الواجب بديهى الخ) وسواء كان نظريا او بديهيا لايحتاج الى النظر لان فى الشرع كفاية وقد قال الله تعالى أفى الله شك فاطر السموات وقال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض الآية (قوله فانها ليست بديهية بلاريبة الخ) قد عرفت ان الواجب فى باب العقائد هو الايمان بوجوده سبحانه ووحدته وعلمه وقدرته وحياته وارادته وسائر صفاته التى وردت بها الشريعة ونطقت بها ظواهر الكتاب والسنة وانه سبحانه موصوف بها كما وصف به نفسه وسماه وثابت له سبحانه بالمعنى الذى عناه على الوجه الذى ورد والنحو الذى ظهر لاغير لما انه لاوجوب الا بالشرع والادلة الشرعية اربعة ليست الا فوجوده تعالى ووحدته وسائر صفاته بمنزلة البديهى فى نظر المسلم المتدين المصدق بخبر النبوة المعترف لصدق الدعوة فلاحاجة الى النظر فى تحصيل ذلك القدرة الواجب المطلق العقلى يكون واجباً عقلياً (قوله قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص فى محل المنع) يعنى ان المراد من كون النظر واجبا فى معرفة الله تعالى انه واجب فى الجملة فالمنافى له هو كون وجوده بديهيا بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه بديهيا كذلك فى محل المنع (قوله فالنظر فى سائر صفاته الخ) يعنى ان المراد من النظر فى معرفة الله تعالى اعم من ان يكون فى ذاته او فى صفاته فيكون وجوده تعالى بديهيا انما ينافى الاحتياج الى النظر فى ذاته ولا ينافى الاحتياج اليه فى سائر صفاته (بعض)

(قوله ولعل الحق ان النظر الخ) هذا تحقيق للمقام بان النظر فى المعارف الالهية مطلقا لايجب على كل واحد من المكلفين وجوبا عينيا الا فيما هو نظرى بالنسبة الى ذلك الواحد فلوكان بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه لايكون النظر فى ذلك البعض واجبا عليه وكذا لوكان جميعها بديهية بالنسبة الى بعض الآحاد كالمتجردين عن جلابيب الابدان والعوائق الجسمانية لايكون النظر واجبا عليهم اصلا نعم يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفائيا معرفة تفصيل الدلائل بحيث يقدر مع ذلك التفصيل على ازالة الشبه الطارية على عقائدهم والزام المعاندين وارشاد الطالبين للطريق المستقيم

الى ان وجود الواجب بديهى فلايحتاج الى النظر * قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص فى محل المنع ولئن سلم فالنظر فى سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلاريب ولعل الحق ان النظر

فى معرفة ذاته تعالى وصفاته بان معرفة ذاته تعالى اى وجوده تعالى بديهى ينتقل اليه من المصنوعات بطريق الحدس لابطريق النظر كما ذهب اليه الامامان فلايجب فيه النظر وان وجب فى الصفات ويستفاد من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف المعرفة على النظر يكون النظر واجبا ايضا (قوله قلت دعوى بداهته الى آخره) حاصله ان اريد انه بديهى بالنسبة الى كل مكلف فممنوع بل انما كان بديهيا بالنسبة الى ذوى الاذهان العالية كالامامين وان اريد انه بديهى بالنسبة الى البعض فمسلم وغير مضر لان مرادنا وجوب النظر على المكلفين فى الجملة ولو على البعض المحتاج الى النظر فى المعرفة المذكورة فلايتم تقريب دليل المعارضة لانه لايقوم على خلاف مدعانا ولو سلم ان وجود الواجب تعالى بديهى بالنسبة الى كل مكلف فغاية الامر لزوم ان لايجب النظر على احد منهم فى وجوده تعالى وهو لايفيد صحة المعارضة ايضا لان مرادنا وجوب النظر على كل واحد من المكلفين فى معرفة مجموع الذات والصفات ولايلزم من الوجوب فى هذا المجموع الوجوب عليهم فى معرفة الذات خاصة لجواز ان يجب عليهم فى كل من الصفات دون الذات ففى كل من التحريرين اثبات للملازمة الممنوعة التى استفيد منعها من المعارضة ولو قال فى الجواب دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص والاوقات لكان اشمل لان البداهة والنظرية مما يختلفان بحسب الاشخاص والاوقات ولعل ذلك التعميم مندرج فى الشق الاول (قوله ولعل الحق الى آخره) يعنى ان وجوب النظر على بعض المكلفين دون الكل كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر على كل مكلف فى جميع الصفات دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس بحق بل الحق وجوب النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء فى الجميع او فى جميع الصفات دون الذات او فى

بعض الصفات فقط هذا ويتجه عليه ان اصحاب القوة القدسية من المكلفين يعلمون جميع مطالبهم بداهة بطريق الحدس كما ذكره فى كتبه فلا يجب عليهم النظر فى شئ من الذات والصفات فلا يكون ماذكره حقا بل نقيضه لايقال الجزء السلبي من الحصر فى كلامه رفع الايجاب الكلى القائل بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر فيما كان بديهيا بالنسبة اليه وهو لاينافى ان يكون بعض المكلفين لايجب عليه النظر فى شئ من الذات والصفات لكون الكل بديهيا بالنسبة اليه ولذا قال بعضهم ههنا وكذا لو كان جميعها بديهيا بالنسبة الى بعض الآحاد كالمتجردين عن جلابيب الابدان والعوائق الجسمانية لايكون النظر واجبا عليهم اصلا لانا نقول لما كان الحصر بكلمة انما فى القيد الاخير من الكلام توجه النفى والاثبات الى القيد الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فدل كلامه على ان النظر ولو اجمالا كنظر الاعرابى الآتى ذكره فرض عين على كل مكلف لكن فيما يحتاج اليه لا فيما يستغنى عنه من احكام الذات والصفات ولذا كان هذا القول مقابلا لقوله نعم يجب على الكفاية الى آخره ولهذا خص بعض الصفات بالذكر فى التفريع الآتى ولاخاص الا بان ماذكره فى كتبه لايشمل جميع اوقات ذوى القوة القدسية فهم لايستغنون عن النظر فى جميع هذه المطالب فى جميع اوقاتهم لاسيما زمان البلوغ من اوائل اعمارهم وان استغنوا بكمال تجردهم بعد ذلك عن النظر فى جميع المطالب فالمكلف الذى لم يحتج فى شئ منها الى النظر فى جميع اوقات تكليفه مجرد احتمال عقلى مرجوح والراجح احتياج كل مكلف اليه فى الجملة ولو فى بعض الصفات لاسيما فى صفة الكلام ولذا صدره بكلمة لعل الدالة على الظن فحاصل مراده ان الحق ماذكرناه وهو مراد الاشاعرة فلا يرد السؤال المذكور وفيه اشارة الى دفع اعتراضات اوردوها على توقف المعرفة على النظر والى قبول بعض الاجوبة التى ذكروها فى دفعها ورد البعض الآخر فانهم اوردوا عليه بمنع التوقف مستندا بجواز حصولها بالتعليم كما ذهب الملاحدة او بالالهام كما ذهب البراهمة او بقول الامام المعصوم كما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على مايراه المتصوفة واجابوا عنها تارة بان الكل يحتاج الى نظر ما ظاهرا وخفى اذ التعليم ارشاد العقل فى المقدمات فانه فى ادراك البصيرة بمنزلة الضوء فى ادراك البصر وكذا صدق اخبار المعصوم موقوف على النظر والالهام لايثق به صاحبه مالم يعلم انه من الله وهو موقوف على النظر واما تصفية الباطن فلاعبرة بها الا بعد طمانينة النفس فى المعرفة وذلك بالنظر وتارة بان المراد لامقدور لنا الا النظر والتعليم والالهام من فعل الغير فلا يكون مقدورا لنا واما التصفية كما هى حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة قلمايفى بها المزاج فهى فى حكم غير المقدور وتارة بتخصيص المدعى بمن لاطريق له سوى النظر ولايخفى مافى بعض هذه الاجوبة فانهم ان ارادوا بالمقدور ماهو المقدور استقلالا فليس النظر مقدورا للناظر

انما يجب على كل واحد من المكلفين فما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر فى بعض صفات الله تعالى لايجب عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه فيه من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لابد ان يكون فى كل حد من مسافة القصر

بالاستقلال عند الاشاعرة فانه بخلق الله تعالى وان ارادوا ما فيه مدخل للقدرة فالتعليم والالهام مقدوران بطلب التعلم وصرف الهمة وتسليط الوهم كما صرح به القائلون بالالهام وايضا ربما يحصل بالالهام والتصفية العلم بالمطلوب مع العلم بما يفيد الوثوق والطمانينة مع ان كون التصفية فى حكم غير المقدور لا يخرجها عن المقدورية فى الواقع فالشارح اشار الى ان المعرفة تحصل بغير النظر من طرق البداهة ولا يمكن انكاره وان الجواب بتخصيص المكلف بالمحتاج الى النظر غير ظاهر بل الظاهر تعميم المكلف مع تعميم الحكم المنظور فيه (قوله فمن يكون مستغنيا بفطرته الى آخره) واعلم انه لايلزم من كون بعض احكام الذات والصفات بل جميعها بديهيا عند واحد من المكلفين ان لايكون الايمان المكلف به مقدورا له اذ البداهة لاتنافى الاختيار فى الحركة الاولى كتوجيه الحواس نحو المصنوعات والقاء الذهن بالاختيار ولوسلم فليس الايمان مجرد المعرفة الضرورية لوجودها فى الكفار المعاندين بل المعرفة مع الانقياد الباطنى اختيارا كما سيصرح به ولذا امكن التكليف بالايمان لتلك الكفرة المعاندين مع استحالة تحصيل المعرفة الحاصلة لهم ضرورة وهم الذين يعرفون رسالة النبى عليه السلام كما يعرفون ابناءهم (قوله نعم يجب على الكفاية الى آخره) لايخفى ان محل هذا الكلام بعد جواب السؤال الآتى كما ذكره المصنف فى المواقف ولعله ههنا لدفع توهم ان لايجب على هذا المستغنى شئ من الدليل الاجمالى والتفصيلى لا فى تحصيل معرفته الحاصلة بداهة ولا تحصيل معرفة غيره النظرية فدفعه بان يقال يجب على كل مكلف على سبيل الكفاية تفصيل الدليل الدال على هذه المطالب النظرية للمترددين والمعاندين والمسترشدين فيجب ذلك التفصيل على هذا المستغنى بالنسبة الى غيره وان لم يجب بالنسبة الى نفسه (قوله بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة) اى بحيث يقتدر مع تلك المعرفة التفصيلية للدليل على ازالة الشبه من المترددين والزام المعاندين من الفرق الضالة وغيرهم وارشاد المسترشدين من المتعلمين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات محررة مخترعة بعد تدوين علم الكلام او بدونها ففى هذا القيد اشارة الى هذا التعميم (قوله فى كل واحد من مسافة القصر) وهى مسافة السفر التى يقصر فيها الصلوات المفروضة ذوات الاربع على ركعتين ومسافة العدوى هى ما يمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل فى يوم واحد كذا قيل قال فى مصباح المنير والاستعداء طلب التقوية والنصرة والاسم العدوى بالفتح قال ابن فارس

(والجوهرى)

شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب اى المنع ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التى يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى لرياسة اهل العلم والتمييز بينهم من عرى عن العلم والتمييز متوسلا فى ذلك بالحوم حول الظلمة والانخراط فى سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة سعيا لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا واوصلهم الى جهنم قريبا وساءت مصيرا * فان قلت ان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار

والجوهرى العدوى طلبك الى وال ليعديك على من ظلمك اى ينتقم منه باعتدائه عليك والفقهاء يقولون مسافة العدوى لان صاحبها اى صاحب العدوى بمعنى النصرة يصل فيها الذهاب والعود بعدو واحد لما فيه من القوة والجلادة * والذب بفتح الذال المعجمة بمعنى المنع فالمنصوب للذب بمعنى الشخص الذى نصبه السلطان لمنع الشبه والعناد والجهل (قوله والى الله المشتكى الى آخره) قيل ولعمرى انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى اقول الحمد لله تعالى والشكر له على ما اغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات لقلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف وذلك زمان يعد فيه العلوم من الكمالات وقد انتهينا الى زمان يعد العلوم والمعارف من المعايب فلا ترتب ولا شكاية (قوله فان قلت ان النبى عليه السلام واصحابه والتابعين الى آخره) معارضة اخرى لمدعى الاشاعرة بعد تحريره بما ذكره بقوله ولعل الحق ان النظر الى آخره وحاصله لو كان النظر واجبا على من يحتاج اليه فيما كان نظريا بالنسبة اليه لما اكتفى النبى عليه الصلوة والسلام واصحابه والتابعون من عوام الناس بمجرد الاقرار والانقياد بل كلفوهم بالنظر والاستدلال سواء كان الوجوب بمعنى الفرض الذى هو شرط الايمان او بمعنى يعمه وغيره كوجوب سائر واجبات الاركان مع انهم اكتفوا بهما ولم يكلفوهم بالنظر والاستدلال والا لنقل الينا لتوفر الدواعى على نقله واذا لم يجب النظر عليه لم يجب المعرفة اليقينية المتوقفة عليه ولذا اورد المصنف هذا السؤال فى المواقف على وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بطريق المنع ثم اجاب تارة بانهم انما اكتفوا لانهم كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كالاعرابى وتارة بان المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف لكنه فرض كفاية والوجوب الذى ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والشارح اشار بقوله كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف الى آخره الى رد الجواب الاول من هذين الجوابين بان يقال لا نسلم ان اكتفاءهم لعلمهم بعلمهم كيف وعدم ظهور الدليل لمن اسلم تحت ظل السيف واضح معلوم فلا يجب عليه النظر ولا المعرفة المتوقفة عليه ولذا احتاج الى الجواب

(قوله ويحرم على الامام الخ) قال فى الروضة فى مسافة بعد المصرين اللذين يجب ان يكون فى كل منهما شخص عالم بتفاصيل الدلائل اربعة اقوال الاول مسافة شهر والثانى اختلاف المطالع كالعراق او خراسان والثالث اختلاف الاقاليم والرابع مسافة القصر وبهذا قطع الغزالى وصاحب التهذيب وادعى امام الحرمين الاتفاق عليه والاصح الثانى

(قوله والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم الخ) ولعمرى انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى

بالسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه فى هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على اثبات الصانع وصفاته * قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر من اول

تحرير ان ليس المراد وجوب النظر والمعرفة على المكلف فى جميع اوقات التكليف بل المراد وجوبهما على المسلم بعد الاقرار والانقياد كما هو مقتضى سياق كلامه وحاصل الجواب انه اريد انهم لم يكلفوا العوام بالنظر والاستدلال فى اول اسلامهم فمسلم وغير مضر لنا اذ غايته ان لا يجب عليهم فى اول اسلامهم ولا ضرر فيه اذ ليس الواجب عليهم حينئذ الا الاقرار والانقياد وان اريد انهم لم يكلفوهم بهما لا فى اول اسلامهم ولا بعده فذلك ظاهر المنع كيف وهم كانوا يعلمونهم المعارف الالهية بادلتها الاجمالية والتفصيلية فى المحاورات والخطب والمواعظ ولما تضمن المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا وجب ان يحمل هذا الجواب على الاستدلال ليستفاد منه بعد منع دليل المعارضة كما قررنا اثبات المقدمة الممنوعة من دليل الاشاعرة حتى يتم دليلهم وحاصل ذلك الاثبات انه لو لم تجب المعرفة عليهم بعد الاقرار والانقياد لما علموهم المعارف الالهية فى اثناء المحاورات والمواعظ بادلتها ولما توجه عليه ان يقال لو وجب عليهم تلك المعرفة المتوقفة على النظر لاشتغل الاصحاب والتابعون بتحرير الاصطلاحات وتدوين الكتب الكلامية على وجه ينطبق على القواعد المدونة فدفعه بقوله وغاية الامر انهم ببركة الى آخره وحاصله ليس عدم اشتغالهم بالتدوين لعدم وجوب المعرفة والنظر على المسلمين الموجودين فى زمانهم بل لاستغناء هؤلاء المسلمين عن التدوين ببركة الصحبة وقرب الزمان الموجبين لقوة العقائد وقلة الشبهات والمخالفين كيف وهؤلاء المسلمون بعد ما ادوا ما وجب عليهم من المعارف والنظر ولو اجمالا ارشدوا غيرهم بحسب استعدادهم كارشاد الاعرابى بدليل آفاقى وبعض العارفين والامام جعفر الصادق بادلة انفسية هذا وفى هذا الكلام اشارة الى دفع معارضة اوردوها على وجوب النظر بان يقال النظر فى المعرفة بدعة لم يشتغل به النبى عليه السلام والاصحاب والتابعون والا لاشتغلوا بتدوين كتب الكلام (**قوله** قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر اول الامر بل كلفوهم الى آخره) فيه بحث اذ لا شبهة ان كل عاقل بالغ فهو مكلف بايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية فى اول اسلامهم سواء كان الايمان هو التصديق القلبى وحده كما ذهب اليه المحققون من اهل السنة او مع الاقرار اللسانى كما ذهب البعض الآخر منهم او مع الاقرار وسائر الاعمال كما ذهب اليه المعتزلة فهم انما كلفوهم اولا بالمعرفة ولو تقليدا وانما اكتفوا بالاقرار والانقياد لكونهما دليلا على المعرفة قلبية الخفية التى لا يمكن اطلاع الغير عليها الا بهما وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والانقياد انما يصح لو كان الايمان مجرد الاقرار والانقياد كما ذهب الكرامية اولو لم يجب عليهم الايمان اول

(الامر)

(قوله ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال) فلو كان النظر والاستدلال فى المعارف الالهية واجبا على المؤمنين لكان على النبى عليه الصلوة والسلام واصحابه رضى الله عنهم ان يكلفوا المؤمنين به كتكليفهم اياهم بسائر الواجبات

الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم مايجب اعتقاده في الله وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواعظ والخطب على ما يشهد به الاخبار والآثار غاية الامر انهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين وقرب الزمان بزمانه عليه الصلوة والسلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك متطرقة الى عقائدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى حسب مايقتضيه استعداداتهم قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير جل جلاله وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك فقال عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها وقال الامام جعفر الصادق رضي الله عنه

الامر والكل فاسد عند اهل السنة وماذكرنا موافق لما ذكره الشارح المقاصد في بحث ايمان المقلد من ان النظر والاستدلال ليس شرطا في اصل الايمان عند الاشعري وان كان ظاهر كلامه يشعر بذلك بل هو شرط في الكمال عنده كسائر الاعمال فعلى هذا يكون وجوب النظر متفرعا على الايمان كسائر الواجبات (**قوله** قال الاعرابي الى آخره) البعير شامل للجمل والناقة كالانسان الشامل للرجل والمرأة * والاثر بالكسر الاثر بفتحتين وهو مابقي من رسم الشيء * والمسير مصدر ميمي بمعنى السير * وابراج جمع برج كبروج وهي عبارة عن كواكب منازل القمر * والفجاج بالفتح جمع فج بمعنى الطريق الواسع بين الجبلين ومراده ان هذين الشيئين الحقيرين يدلان على مؤثرهما ألا يدل هذان الشيئان العظيمان وهما السماء ذات البروج والكواكب والارض ذات الجبال ومابينها من الطرق الواسعة والانهار والبحار على موجدها * اللطيف من اللطف والكرم * الخبير بمعنى العليم والاستفهام انكار لعدم الدلالة واثبات للدلالة فقد ارشد الى دليل واضح دال على وجوده تعالى وعلمه وخلقه للمكونات وما يتوقف عليه الخلق من القدرة والارادة والحيوة من الصفات (**قوله** بواردات تعجز النفس الخ) اى واردات باطنية كما هو الظاهر تعجز النفس عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لا من طرف الشيطان ولا يخفى ان شيئا من تلك الواردات لا يكون دليلا اول على وجود الصانع وانما يكون دليلا ثانيا وثالثا بعد ثبوت وجود واجب يستند اليه جميع الممكنات بدليل آخر غير

(قوله بالدلائل الاجمالية الخ) واقوى ادلتهم وافيدها لليقين لم يكن الا نصوص الكتاب والسنة فكما انهم كانوا يحصلون اليقين بتصديق النبوة فيما اخبر به من الصفات والاسماء والاحوال كذلك الشان لمن بعدهم من المؤمنين المصدقين بلا اشكال فان خبر الرسول يوجب العلم القطعي بما اخبر به ففيه غنية عن النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وكفاية في حصول العلم اليقيني وباب العقائد لا يداخله آراء الناس ولا يفتقر الى غير الشرع من الدليل والقياس ومن ههنا علمت انه اول الواجبات هو تصديق النبي لا غير والمقصود بالذات هو معرفة الله تعالى

(قوله بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد الخ) حاصله انه ليس على النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم الا تكليفهم بان يقروا على حقية جميع ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم وينقادوا لاوامره ونواهيه وتعليمهم مايجب اعتقاده في حق الله تعالى وصفاته وقد فعلوا ذلك على مايشهد به الاخبار والآثار ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية مطلقا لجواز ان يكون عدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية بسبب كون تلك المعارف حاصلة لهم من طريق التعليم المغني عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه العسر الذي يوافق القوانين المنطقية واما احتياجهم في ازالة الشبه والشكوك الممكنة المتطرقة لعقائدهم وفي ارشاد المسترشدين فانما هو بالنظر الى الادلة الاجمالية وقد كانوا عالمين بها ويدل على كون الادلة الاجمالية كافية قول الصادق رضي الله والعارف والاعرابي والفجاج هو الطرق الواسعة والطرق التي يكون بين الجبلين بما ينفتح والبلوج هو الاضاءة والاشراق

عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يباج به صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول فى اول ما يجب على المكلف فقال الاشعرى هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى هو النظر فيها اذ هى موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول

الواردات ولعل مراده كمال المعرفة (قوله بنقض العزائم الى آخره) يعنى انا نقصد شيئا و نعزم عليه لوجود الدواعى ثم انه قد ينتقض تلك العزيمة وينفسخ القصد والهمة بلا داع يوجب الانتقاض والانفساخ بل مع الدواعى الى عدم الانتقاض والانفساخ فلو لم يكن هناك ناقض لم يرد ما عزمنا عليه غالب على الكل لما انتقض ذلك العزم مع وجود دواعيها فعلمنا ان هناك موجودا قادرا غالبا على الكل لا يوجد الا ما اراده وليس ذلك الموجود هو الشيطان لانه غير قادر على نقض العزائم وانما شانه مجرد الوسوسة وايضا ربما يكون النقض للعزم على شئ آخر خير من الاول للعازم او للعباد ولا يقصده الشيطان قطعا ويتجه عليه ما توجه على الاول ويندفع بدفعه (قوله وانت اذا تأملت الى آخره) اشار الى ان جوانب الكلام ههنا متشتتة ومتفرقة عسيرة الاحاطة كما بسط فى المطولات والى انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال بعلم الكلام لحفظ عقائد المسلمين بحسب ما يقتضيه الزمان من قلة فساد العقائد وكثرتها فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العلماء فحين مالم يخلط الفرق الضالة كلام الفلاسفة بمسائل الكلام فى استنصار مذاهبهم الباطلة فرض الاشتغال بكلام القدماء الخالى عن كلام الفلاسفة وبعد ما خلطوا فرض الاشتغال بكلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة اذ لا يحصل الزامهم الا بهذا وقد ورد ان لكل شئ آفة من جنسه ويظهر ايضا ان ما هو فرض عين لتحصيل اليقين برهان يجعل الصدر مشرقا مضيئا بحيث لا يبقى ظلمة الشكوك والاوهام * والبلوج الاشراق يقال بلج الصبح اى ضاء وبابه دخل ويتجه عليه انه يجوز ان يكون النظر واجبا لا فرضا وان يكون تعليم الاصحاب والتابعين المعارف بادلتها لهذا الوجوب لا لكونه فرضا ولو سلم فيجوز ان يكون فرض عين كالصلوة لا شرطا للايمان المكلف به فمن اين يعلم ان ايمان المقلد غير صحيح شرعا ولذا ذهب شارح المقاصد الى انه معتبر عند الاشعرى كما سبق (قوله ثم اختلف علماء الاصول) اى اصول الكلام فى اول ما يجب على المكلف الخ الظاهر ان يحمل الاول فى محل الخلاف على معنى المتقدم زمانا اى الواجب فى الزمان الاول وهو صريح ما ذكره المصنف فى المواقف ويمكن ان يحمل على المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة اى الواجب بالاصالة لا بتبعية الغير (قوله فقال الاشعرى هو المعرفة الى آخره) اقول ان حمل المعرفة فى كلامه على ما يعم التقليد الكافى فى الايمان عنده

(قوله يلزم ان يتوقف القصد الخ) لان كل فعل اختيــارى سواء سميته قصدا اوغيره فهومسبوق بمباديه فلا محالة يقتضى ذلك سبق القصــد على القصــد وهكذا فيلزم التسلســل فى المقصود و تجويز كون قصد القصد نفسه ومنع استحالة التسلسل فيها ســاقط لايستحق الاصغاء (قوله تنتهى الى الارادة الخ) اول المبادى هو التصور بوجه ما لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطلق ثم التصديق بالمعنى الاعم بفائدة ما ثم ينبعث من النفس ميل غريزى يتعلق بالغاية ثم ميل آخر يتعلق بالفعل وهو الارادة مثلا العطشان يتصور المــاء بالضرورة ويصدق بانه يلايم حاله ويدفع العطش منه لو شربه فينبعث منه شــوق الى دفع العطش ويســتتبع ذلك عليــه الى الشرب فعند ذلك يباشر الفعل وهكذا صدور كل فعل اختيــارى والقول بان الارادة صفة ترجح احد المتســاويين الى الآخر كلام لا محصــل له اصــلا

(قوله قلت على ماذكره) اى من كون القصد الى النظر اول الواجبــات وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذى هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد آخر فان كونه واجبا ومأمورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيــارية على القصد يســتلزم توقفه ايضا على قصد آخر فذلك القصد الآخر لكونه واجبا وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم التسلسل او الدور و بما قررنا ظهر ان منشأ هذا الايراد مجموع القولين اعنى القول بكون القصد الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبــادى الافعــال الاختيارية لا واحد منهما كما زعمه بعض الناظرين

من النظر وقال امام الحرمين والقــاضى ابوبكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجزائها على القصد والنظر هو فعل اختيارى * قلت على ماذكره يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور اوالتسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيــارية تنتهى الى الارادة والارادة تنتهى الى اسباب غــير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعــاث الشوق

على تحقيق شارح المقاصد كما عرفت او حمل الواجبات على المقصودة بالذات كما سينقله عن البعض فلا اشكال فى كون المعرفة واجبة فى الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات ولا فى تفرع وجوب الواجبات وحرمة المنهيات عليها وعلى التقديرين لايكون الكفار مكلفين بالفروع عنده وان خص المعرفة فى كلامه على المعرفة اليقينية المتوقفة على النظر بناء عن ان التقليد غير معتبر عنده فى ظاهر كلامه وحمل الواجبات على مطلق الواجب ســواء كان مقصودا بالاصالة اوبالتبع ففى كون المعرفة واجبة فى الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفى تفرع وجوب ســائر الواجبات وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر لان النظر واجب قبل المعرفة وليس وجوبه متفرعا مترتبا على وجودها ولا مخلص فى توجيــه كلامه حينئذ الا بان يحمل الاول فى كلامه على الاول بالذات لا بالواســطة والتفرع على تفرع الوجوب والحرمة على وجوب المعرفة لا على نفسها فالمعنى ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة لا بتبعية شيء آخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها لتحصيل المعرفة الواجبة و[illegible] النظر ووجب البعض الآخر وحرمت المنهيات لتكميلها لما اشرنا من ان سائر العبادات انما شرعت لا كمال المعرفة المقصودة بالذات فتفرع الوجوب والحرمة على وجوبها بهــذا المعنى لاينافى كون الكفار مكلفين بالفروع عنده (**قوله** هو القصد الى النظر) لان النظر فعل اختيارى وكل فعل اختيارى متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفــا على وجود القصد لانه واجب ســواء وجد القصد او لم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق الذى هو النظر (**قوله** قلت على ماذكروه الى آخره) معارضة للقول الاخير بان القصد لوكان واجبا لكان فعلا اختياريا مســبوقا بقصد آخر وننقل الكلام اليه فيلزم الدور اوالتسلسل اونقض اجمــالى لدليلهم باســتلزام الدور اوالتسلسل ولما توجه عليــه ان يقال لزوم الدور اوالتسلسل ممنوع لجواز ان

يكون القصد صادرا من الفاعل المختار بلا قصد آخر سابق عليه بان يكون قصد القصد عين القصد بل بلا سبب آخر غير نفسه اراد تحقيق المقام على وجه يندفع عنه ذلك فقال والتحقيق ان الافعال الاختيارية الى آخره يعنى ان التحقيق ان الدور او التسلسل مدفوع لكن بان يستند الى اسباب ضرورية غير اختيارية هى تصور الامر الملائم والشوق لا الى قصد آخر سابق عليه ولا بان لا يستند الى سبب اصلا واذا استند الى اسباب ضرورية فلا يكون مقدورا ولا واجبا وان كان الافعال المسبوقة به اختيارية وواجبة وذلك لان تصور الامر الملائم للطبع والمصلحة من حيث هو ملائم يوجب انبعاث الشوق الى تحصيله وكذا تصور الامر المنافر يوجب انبعاث الشوق الى الاعراض عنه وبقيد الحيثية يظهر اندراج التصديق بفائدة ما بناء على ان المراد من التصور اعم من التصور والتصديق ولعل الاندراج فيه للايماء الى ماقالوا من ان التصديق المذكور لايجب ان يكون اعتقادا جازما او راجحا بل قد يكون شكا او وهما او تخيلا محضا وهى من باب التصورات قطعا وبالجملة فالمراد ان تصور الامر الملائم والتصديق بفائدة ما يوجبان الشوق والشوق يوجب الارادة التى هى تأكد الشوق ولا مدخل للاختيار فى الشوق والارادة اللازمين للتصور والتصديق المذكورين ولا متوجه عليه ان يقال ان اريد ان التصور والتصديق يوجبان الشوق دائما فليس كذلك بل كثيرا ما يتخلف عنهما وان اريد انهما يوجبان الشوق فى صور وجود الفعل او الترك فكذا الارادة توجب الفعل او الترك فيها فان كان الوجوب الحاصل من ايجاب شئ آخر منافيا لكون ذلك الواجب اختياريا فلا يكون الفعل والترك اختياريين ايضا والا فلا نسلم ان القصد الواجب بعد التصور والتصديق ليس باختيارى اشار الى دفعه بقوله وليس هناك امر آخر الخ يعنى ان الاختيارى بمعنى المسبوق بالقصد وان كان واجبا بعده ولما كان الفعل مسبوقا بالقصد كان اختياريا ولما لم يكن قبل القصد قصد آخر لم يكن مسبوقا بالقصد فلا يكون اختياريا وهذا التحقيق منه مبنى على ماذهب اليه الاشعرى من ان العبد مختار فى فعله ومضطر فى ارادته ومشيئته ونحن نقول فيه بحث من وجوه الاول ان اراد ان القصد فى جميع الافعال الاختيارية ينتهى الى اسباب ضرورية غير اختيارية هى التصور والتصديق والشوق المترتب عليهما فذلك ممنوع اذ قد يكون التصور الذى يترتب عليه الشوق حاصلا لنا بالاختيار كما فى صور السؤال عن الامر الملائم والمنافر والاستخبار عنه وكذا الكلام فى التصديق الموقوف عليه لاسيما اذا توقف الشوق او تأكده على التصديق بفائدة مخصوصة ولو سلم ان كلا من التصور والتصديق المذكورين حاصل لنا بغير اختيار فى جميع الصور فقد يتوقف الشوق او تأكده على استدامة التصور المقدورة لنا لامكان صرف الذهن نحو شئ آخر وقد يتوقف احدهما على اكتساب التصديق بفوائد اخر منضمة الى الفائدة الاولى وان اراد انه

والشوق يوجب الارادة اذهى نفس تأكد الشوق على ماذهب اليه البعض ولامدخل للاختيار في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا

في البعض ينتهي الى ذلك فسلم وغير مفيد في نفي مقدورية القصد مطلقا الثاني لوسلمنا انتهاء كل قصد الى اسباب واجبة الحصول لنا من غير مدخلية الاختيار اصلا فانما يكون القصد ضروريا لنا لوكانت تلك الاسباب موجبة له وهوممنوع لجواز ان يكون مرجحة غير واصلة الى حد الوجوب وما ذكروا من ان الراجح لولم يصل حد الوجوب لجاز عدمه مع ذلك الرجحان في وقت آخر فلووجد معه في وقت ولم يوجد في وقت آخر لزم الرجحان من غير مرجح لايجرى ههنا وانما يجرى فيما بين المعلول وعلته التامة وليس العلة التامة للقصد هي مجرد تلك الاسباب المرجحة بل هي مع القاصد المختار الذي من شانه القصد من غير مرجح اصلا بل قصد المرجوح فغاية اللازم ههنا ترجيح الراجح في وقت والمرجوح في وقت آخر واستحالته من الفاعل المختار ظاهرة المنع الثالث امان يصح تعلق الارادة بالشيء من الفاعل المختار بلاسبب موجب له فلايكون العبد مضطرا في ارادته اولايصح الابسبب موجب له فلايكون الواجب تعالى فاعلا مختارا لافي افعاله لامتناع تخلف مراده عن ارادته ولا في ارادته ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادثا يلزم الدور اوالتسلسل والكل باطل الرابع يلزمه مالزم الجبرية من بطلان قاعدة التكليف اذليس معنى مقدورية الافعال حينئذ الامسبوقيتها بالقصد الاضطراري وكل من ذلك الفعل والقصد ومايترتب عليه من الشوق والتصور والتصديق وغيرها مخلوق لله تعالى عند الاشعري ومن تبعه وليس هناك امر صدر من العبد بمقدار ذرة فكيف يكون العبد مختارا في فعله دون ارادته بل الحق كما ذهب اليه الماتريدية وهؤلاء الاعلام ان القصد سواء كان من الامور الاعتبارية اومن قبيل الحال هوصادر من العبد مع صحة عدم صدوره وليس العبد مضطرا فيه وهومدار التكليف ويؤيده قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فالاختياري في التحقيق مايصح صدوره من الفاعل وعدم صدوره منه لامايكون مسبوقا بالقصد وان لم يصح فعله اوتركه (**قوله** والشوق يوجب الارادة) قيل ايجاب الشيء تأكيد نفسه محل تأمل ويمكن دفعه بان مراده ان التصور في صور الافعال والتروك يوجب الشوق المتأكد والشوق المتأكد يوجب تأكده لان في ثبوت التأكيد للمتأكد ضرورة بشرط المحمول ولك ان تقول اسناد الايجاد الى الشوق مجازي لان الموجب للشوق وتأكده هو التصور لكن ايجابه للتأكد بواسطة محله الذي هوالشوق (**قوله** اذهى نفس تأكد الشوق الخ) فيه ان الانسان ربما يريد مايكرهه لضرورة وربما لايريد ما تأكد شوقه اليه لمانع فكل منهما يوجد بدون الآخر فكيف يكون عينه وايضا يصح قولنا تأكد شوقه فاراد ولايصح العكس فالحق ان الارادة متأخرة عن الشوق

آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماعا وهذا بناء على ان الاشد والاضعف ليس بينهما اختلاف نوعي وهو خلاف ماثبت عند المشائيين والتحقيق بانه ربما يحصل كمال الشوق والاشتياق الى الشيء شوقا غريزيا اوغير غريزي كما في الاطعمة اللذيذة المشتهات الضارة بالنسبة الى العالم ولا يحصل العزم عليه فلا يحصل الحركة اليه ومتى حصل العزم يوجد الحركة اليه فليس هو من جنس الشوق المتعلق بالغاية اذ من البين ان القوة المحركة لاتفعل بمجرد ذلك لابد من امر آخر يتعلق بنفس الفعل وهو القصد والاجماع والعزم والارادة والضرورة حاكمة بان الحالة المتعلقة

(قوله ولامدخل للاختيار في الشوق والارادة) فلايصح كون شيء منهما واجبا ومأمورا به فلايجوز ان يراد بالقصد الذي جعلو اول الواجبات احد هذين الامرين وظهر انه ليس هناك امر آخر مغاير لهذين الامرين يكون

والحق عندي انه ان كان النزاع في اول الواجبات على المسلم المكلف فيحتمل الخلاف المذكور وان كان في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف

وتأكده وتحقيق ذلك ان في العبد المختار ارادتين كلية وهي صفة من شأنها ان تتعلق بكل من طرفي الفعل والترك وترجح بتعلقها ذلك الطرف وهي مخلوقة لله تعالى اتفاقا وجزئية هي تعلقها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار الجزئي والترجيح وصرف الارادة الكلية نحو جانب معين وذلك الصرف والترجيح قد يكون لمرجح كالشوق المتأكد ويكون ترجيح الراجح وقد يكون لا لمرجح كما في ترجيح احد المتساويين والمرجوح وهذه الارادة الجزئية المسماة بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها منه ولا يلزم كون العبد خالقا لها لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال وهي مدار التكليف وليست مسبوقة بقصد آخر وجدانا ليلزم الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ومن الامور الانتزاعية كوجود الوجود عند البعض ولا مسبوقة بموجب آخر وان كانت مسبوقة بمرجح في بعض الصور هذا فقوله وليس هناك امر آخر الخ مسلم وغير مضر اذ ليس الاختياري المكلف به عند من يجعل العبد مختارا في ارادته الجزئية بمعنى المسبوق بالقصد الآخر حتى يجب عليهم ان يجدوا هناك امرا آخر سابقا على القصد يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى ما يصح صدوره وعدم صدوره من الفاعل سواء كان مسبوقا بالقصد كما في الافعال الاختيارية اولا كما في نفس القصد ولو سلم فالقصد السابق عندهم اعم من الحقيقي والانتزاعي فاللازم تسلسل في الامور الانتزاعية وهو غير محال قطعا واما ماقيل فيه ان هناك امرا آخر وهو صرف الاختيار الجزئي الذي هو مناط التكليف فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد هو ذلك الصرف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرف المذكور موجود في تلك الحالة دون الشوق والارادة فتأمل انتهى فليس بشيء لان مراد الشارح نفي قصد آخر سابق على القصد الاول الذي هو التأكد لئلا يكون القصد اختياريا بمعنى المسبوق بالقصد كما في الافعال على ما عرفت على انه غير نافع اذ للشارح ان يقول وتأكد الشوق يوجب صرف الاختيار فلا يكون القصد مقدورا سواء كان عبارة عن التأكد او عن الصرف المذكور وايضا المصروف هو الارادة الكلية لا الاختيار الجزئي الذي هو عين الصرف المسمى بالارادة الجزئية (قوله والحق عندي الى آخره) الظاهر ان مراده الاعتراض عليهم بان الاختلاف المذكور لا يصح في اول ما يجب على المكلف وانما يصح في اول ما يجب على المسلم ولك ان تقول ان اختلافهم مبني على ان مرادهم من المكلف هو المكلف المسلم لا مطلق المكلف الشامل للمسلم والكافر والا لم يصح اختلافهم المذكور اذ اول ما يجب على المكلف الكافر هو الاقرار لا غير وليس اختلافهم مبنيا على تعميم المكلف كما توهمه البعض على ماسيجيء وفيه نظر من وجوه الاول انه

بالفعل مغايرة للحالة السابقة المتعلقة بالغاية فان اطلق عليها الشوق او اطلق على الحالة السابقة اسم الارادة فلا مشاحة في الاصطلاح والعبارة

يكون القصد اول الواجبات باطل قطعا (قوله فيحتمل الخلاف) وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى والنظر في معرفته او الجزء الاول من النظر

اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف * قيل الحق انه ان اريد باول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد

مخالف لما يأتي منه في اواخر الكتاب في بحث الايمان والكفر حيث قال الاسلام هو الانقياد الظاهري وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الامع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكاة والحج وقد ينفك الاسلام الظاهري عن الايمان كما قال الله تعالى ﴿ قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ﴾ ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال انتهى لان مقتضاه ان لا يخرج الكافر عن العهدة الا باسلامه الحقيقي المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل بمجرد الاقرار بل مع الايمان على ان شارح المقاصد صرح بان الايمان والاسلام في عرف الشرع متساويان عند اهل السنة فكل مسلم في الشرع مؤمن وبالعكس عندهم والاسلام في الآية محمول على المعنى اللغوي بمعنى انقياد الظاهري خوف السيف فالحق عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا مسلما شرعا بمجرد الاقرار والالكان المنافق مسلما مع انه كافر شرعا بل لابد من التصديق القلبي بجميع ما علم ضرورة كونه من دين محمد عليه السلام وان كان ذلك التصديق تقليدا فلا يصح كون مجرد الاقرار اول الواجبات عليه عند اهل السنة الثاني ان كان ماذكره مبنيا على حمل الاول في كلامهم على المتقدم في الوجوب زمانا كما هو صريح في كتب القوم فكيف يقول الاشعري ان المعرفة المتوقفة على النظر الاختياري واجبة على المسلم قبل النظر قبلية زمانية وان كان مبنيا على حمله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة فكيف يقول غير الاشعري ان النظر او جزءه او القصد واجب عليه اولا وبالاصالة والمعرفة واجبة بتبعيته وعلى التقديرين لا يحتمل الخلاف مع انه على الثاني يلزمه القول بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة والمعرفة والنظر والقصد واجبة بتبعيته وذلك قطعي البطلان الثالث اذا لم يكن القصد مقدورا في تحققه فكيف يحتمل خلاف القائل بكونه قصدا الا ان يحمل على معنى يحتمل الخلاف ولو في زعم المخالف والقصد مقدور في زعم ذلك القائل والا لم يجعله واجبا اذ كل واجب مقدور وفاقا ولك ان تقول مراده يحتمل الخلاف الحق وهو ما بين الاشعري وبين القائل بانه النظر كلا اوجزأ وحينئذ لا اشكال في قوله ولا يحتمل الخلاف ايضا وان حمل على الاول فمراده لا يحتمل الخلاف المعهود المذكور وان احتمل الخلاف في انه القصد او النظر ﴿ قوله قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات الى آخره ﴾ هذا القول هو ماذكره المصنف في المواقف لكن مع التصريح بكون النزاع لفظيا حيث قال والنزاع لفظي اذلو اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة

(قوله قيل الحق الخ) القائل المصنف في المواقف قال السيد الشريف في شرحه والحق في كتابه الذي بخطه هكذا والا فاشرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد اليه وهو اوفق لسياق الكلام لاشتماله على المذاهب الثلاثة

والا فالقصد وقال شارح المقاصد والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت مافيه فلهذا قلنا فى المتن والا فالنظر او القصد اليه وحاصل مراد المصنف ان النزاع بين الاشعرى وبين القائل بانه القصد لفظى فانه ان اريد بالواجب على المكلف الواجب المقصود اولا وبالذات فهو المعرفة وفاقا بينهما وان اريد مطلق الواجب ولو مقصودا بالتبع كالطهارة للصلوة فهو القصد وفاقا بينهما ايضا واما نزاع القائل بانه النظر مع كل من الفريقين فغير صحيح على التقديرين وفيه نظر لان القائل بانه القصد انما قاله بناء على ان القصد مقدور عنده وليس بمقدور عند الاشعرى كما عرفت ولا شئ من غير المقدور بواجب وفاقا فلا يوافقه الاشعرى فى القول بوجوب القصد فان اراد انه على الثانى هو القصد عندهما وفاقا بينهما فليس كذلك وان اريد انه على الثانى هو القصد فى الجملة ولو عند القائل بكونه مقدورا وفاقا بينهما فسلم لكن على هذا لاوجه لترك القول بالنظر لانه على الثانى النظر عند من لايجعل القصد مقدورا ولعل المصنف لاجل هذا الحق فى كتابه الذى بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد يعنى ان شرطنا فى اول الواجب كونه مقدورا عند الكل فهو النظر وان اكتفينا بكونه مقدورا فى الجملة ولو عند البعض فهو القصد وحينئذ يندفع عنه ماأورده الشريف عليه هناك من لزوم كون غير المقدور واجبا عليه نعم بعد ذلك يتجه عليه امران الاول ينبغى اسقاط النزاع اللفظى ليتمحض الكلام فى المحاكمة بينهم اذلا معنى للنزاع اللفظى الا النزاع بحيث يرتضى كل من المتنازعين مراد الآخر بعد التحرير ولا ارتضاء هنا ولذا اسقطه الشارح ههنا اللهم الا ان يحمل على النزاع فى نفس هذا الحكم والكل يتفقون على صحة مراد الآخر فيه وان نازعوا فى شئ آخر هو مقدورية القصد وعدم مقدوريته الثانى على تقدير التعميم مما عند البعض وجب الترديد فى الشق الاول ايضا اذ من القائلين بكون النظر او القصد مقدورا من نفى مقدورية المعرفة عقيب النظر ولذا قال الامام الرازى ان اريد اول الواجبات المقصود بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لايجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد الا ان يقال عدم الترديد فيه مبنى ايضا على تعميم الواجب من الواجب فى الجملة ولو عند البعض ولايخفى ان عدم ترديد الامام فى الشق الاخير انما يصح بناء على ذلك التعميم وبعد ذلك التعميم لاحاجة الى الترديد فى الشق الاول والاولى ان يجمع ماذكره المصنف والامام ويقال ان اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من يجعلها غير مقدورة عقيب النظر وان اريد الواجب مطلقا فالقصد عند من يجعله مقدورا والنظر عند من لايجعله مقدورا بقى ههنا كلام هو ان الظاهر

قال الشريف العلامة فى شرح المواقف هذا مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم فى السبب المستلزم دون غيره * قلت لافرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب مايتوقف عليه الشئ بداهة

من كلام الامام هو المحاكمة بحمل الاول على الواجب المقصود وجوبه اولا لابتبعية الغير فيكون اشارة الى ماقدمنا لابحمل الواجبات على الواجبات المقصودة ذواتها اولا لابتبعية الغير كما حملوا عليه والفرق بين التحريرين واضح مما قدمنا ثم ان الشارح اشار بصيغة التمريض الى ضعف هذا القول لكونه مبنيا على تعميم المكلف كما اشار اليه اولا لانه مع ذلك مبنى على كون القصد اختياريا مع انه غير اختيارى عند تحققه (قوله قال الشريف العلامة فى شرح المواقف الى آخره) هذا اى كون اول الواجب مطلقا هو القصد لكونه مقدمة الواجب المطلق الذى هو النظر مبنى على صدق الكبرى القائلة بان كل ماهو مقدمة الواجب المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة غير تامة فيما لم يكن المقدمة سببا مستلزما لذلك الواجب وانما تتم فيما كانت سببا مستلزماله دون غيره اما تمامها فى السبب المستلزم كالنظر للمعرفة فلان المسبب هناك ليس له امكان وجوده بذاته اوبسبب آخر غير تلك المقدمة والا لم يتوقف وجوده على تلك المقدمة فلا تكون مقدمة والكلام فيها واذا لم يمكن وجوده بذاته ولا بسبب آخر فلايكون مقدورا فى نفسه وانما المقدور هنا تلك المقدمة والحاصل لامقدور هناك الافعل واحد هو المقدمة فالتكليف بالمسبب فى الظاهر يجب ان يأول بالتكليف بتلك المقدمة اذلا تكليف الا بالمقدور واما عدم تمامها فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما كالطهارة للصلوة والمشى للحج والقصد فلان المسبب الواجب هناك يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة لان هناك فعلين متغايرين مقدورين ولايلزم من ايجاب احد الفعلين شرعا ايجاب الآخر وهذا خلاصة ماذكره المص والشريف فى دفع منع اوردوه على تلك الكبرى فى قولهم لان النظر مقدمة الواجب المطلق وكل ماهو كذلك فهو واجب شرعا وينقدح من ايراد الشريف ههنا قول من قال انما الجزء الاول من النظر لانه ليس سببا مستلزما للمعرفة ايضا اى كالقصد الى النظر ولذا تعرض الشارح فيما بعد بالجزء والتمثيل بالشرائط من الطهارة والمشى للاشارة الى ان المقدمة اعم من شرط الصحة كالطهارة ومن شرط الوجود كالمشى (قوله قلت لافرق الى آخره) اثبات للكبرى الممنوعة بدعوى بداهة ان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب جميع مايتوقف عليه سواء كان سببا مستلزما اولا فلا اشكال فى هذا القول من تلك الجهة وانما الاشكال فيه من جهة ماذكرنا وفيه نظر لانه ان ارادالوجوب العقلى فمسلم وغيرمفيد وان أرادالوجوب الشرعى بحيث يستحق تارك المقدمة العقاب من وجهين احدهما لترك الواجب والآخر لترك مقدمته فهو

انما يتم فى السبب المستلزم للمسبب كما فى مانحن فيه من النظر دونه كمن يأمر بالقتل وهو غير مقدور للمأمور بذاته فهو امرله بمقدوره الذى هوالضرب بما لايطيقه المضروب ونحوه فايجابه ايجابه بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشى للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب انه مأمور به فلايلزم ان يكون ايجابه ايجابا بالمقدمة (قوله فان ايجاب الشئ الخ) سواء كان بايجاب واحد او بايجابين والاول يسميه الاصوليون بالاقتضاء

(قوله فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب مايتوقف عليه الشئ بداهة) سواءكان ايجاب مايتوقف عليه الشئ بايجاب ذلك الشئ كما فى السبب المستلزم فان ايجاب القتل الذى هو ازهاق الروح ايجاب لسببه الذى هو ضرب السيف اذ هو المقدور دون الازهاق او بايجاب آخر غير ايجابه كما فى الشرائط فان ايجاب الصلوة ليس ايجابا للطهارة بل هى واجبة بايجاب آخر فان كلا منهما مقدور فى ذاته فيصح ايجاب كل منهما بايجاب على حدة

(قوله فانا لانسلم استحالته الخ) بل وقع التكليف بالصلوة او لانم بالطهارة (قوله لانه يستلزم) اضطرب فيه كلام الناظرين فبعضهم جعله متعلقا بقوله محال فى قوله فغير محال ودليلا عليه والنفى المستفاد من قوله غير محال واردا على هذا الدليل وحاصله ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل البديهية لعدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره ورد بانه مع كونه تعقيدا يرده ماسبق من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر الاستحالة فى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على مايفيده ضمير الفصل وتعريف الجنس باللام ولفظ انما الواقع فى بعض النسخ وبعضهم جعله متعلقا لقوله بل المحال ودليلا على كون هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا وورد بان الفاصلة بقوله واما التكليف بهما الخ آب عنه ولان امتناع التكليف بالمشروط بدون التكليف بالشرط لما كان مسلما عند الخصم فامتناع التكليف بالمشروط بدون الشرط اظهر فاى حاجة الى الدليل ولا يخفى ان المقصود من الاستدلال ليس مجرد تسليم الخصم

لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لانسلم استحالته بل المحال انما هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعنى

غير معلوم اصلا فضلا عن البداهة وسيتضح الامر (قوله لا لما قيل الى آخره) عطف على قوله بداهة اى لا نظرا بما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال وهو غير واقع ولو كان جائزا فانا لانسلم الى آخره يعنى بعد فرض ان الاستلزام المذكور نظرى لا بديهى يجوز لنا ان نقول لا نسلم انه لو كلف بالمشروط والكل ولم يكلف بالشرط والجزء يلزم تكليف المحال وانما يلزم ذلك لو كلف مع التكليف بهما عدم الشرط والجزء ايضا ومن البين انه لا يلزم من عدم التكليف بالشرط والجزء التكليف بعدمهما وذلك لان الثانى يستلزم تحقق الملزوم وهو وجود المشروط والكل بدون اللازم وهو وجود الشرط والجزء وهو محال بداهة ولا يستلزمه الاول فلا يتم الاستلزام المذكور والحاصل ان ههنا ثلث صور الاولى هى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بالشرط والجزء الثانية هى التكليف بهما مع التكليف بعدم الشرط والجزء الثالثة التكليف بهما مع السكوت عن التكليف بشئ من وجود الشرط والجزء وعدمهما والمدعى هنا ان الصورة الثالثة تستلزم الاولى والمستلزم للتكليف بالمحال هو الثانية لا الثالثة فلا يتم الاستدلال المذكور

وعسى ان يطلب الفرق بين الصورتين والدليل على المدعى هذا والذى يقتضيه السباق والسياق ان يكون متعلقا بقوله يستلزم ايجاب مايتوقف عليه ذلك الشئ ومرتبطا بقوله لا لما قيل بكلمة بل فيكون حاصله بيان ان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب مايتوقف عليه ذلك الشئ سواء كان الموقوف عليه سببا مستلزما كالضرب بما لا يطيقه

(قوله لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل الخ) حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط والجزء فى الكون

واجبا انما هو لاجل ماقلنا من ان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب مايتوقف عليه الشئ بداهة سواء كان (على) سببا مستلزما اوغيره لا لاجل ماقيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف وكونه تكليفا بالمحال مم بل الاستحالة فيه قطعا بل انما المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واين هذا من ذلك (قوله فانه يستلزم تحقق الخ) متعلق بقوله بل المحال هو التكليف الخ ودليل على كون هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا واما ماقيل انه متعلق بالمحال فى قوله غير محال ودليل للاستحالة وان النفى المستفاد من قوله غير محال وارد على هذا الدليل وان حاصل الكلام هو ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل بدليل آخر هو عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره فمع استلزامه لكون كلام الشارح ماغزا يرده ماسبق من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصره الاستحالة فى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما افاده ضمير الفصل وتعريف الجزء باللام ولفظة انما على مافى بعض النسخ

على هذا المدعى وبهذا التقرير ظهر امور الاول ان الضمير المجرور فى قوله لانسلم استحالتـه راجع الى التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء لكن نسبة الاستحالة اليه مجازية باعتبار ماتضمنه من وجود المشروط والكل بدون الشرط والجزء لاحقيقة اذ ليس التكليف بالشئ مع التكليف مع عدم مقدمته العادية كما فى اكثر المقدمات عند الاشاعرة محالا عندهم وكذا الكلام فى قوله وانما المحال الى آخره ويمكن ارجاع الضمير الى المكلف به فى الصورة المذكورة ويحمل قوله وانما المحال تكليف الى آخره على الاسناد المجازى اوعلى حذف المضاف اى وانما ملزوم المحال تكليف الخ الثانى ان قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم الى آخره دليل لكلا الحكمين معا بناء على ان تقديم المسـند اليه المضمر على الخبر الفعلى للحصر اى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف بالشرط والجزء فالجزء الايجابى من الحصر دليل الحكم الاول والجزء السلبى دليل الحكم الثانى ولذا أخره عنهما الثالث اندفاع ما توهموا من الاضطراب والمنافاة بين كلاميه بناء على ان معنى قوله فان ايجاب الشئ يستلزم الخ ليس الا ان التكليف بالشئ يستلزم التكليف بمقدمته مطلقا وقد نفى استلزامه ههنا وذلك لانه انما نفى ههنا استلزامه القطعى على تقدير نظريته لان المانع يكفيه مجرد الاحتمال ولايحتاج الى الحكم بعدم الاستلزام ومن البين ان الحكم بالاستلزام على تقدير البداهة وتجويز نقيضه الزاما للقائلين بنظريته مما لايتنافيان قطعا نعم يرد عليه امران الاول ان التكليف بالشئ مع التكليف بعدم المقدمة لايستلزم المحال ايضـا لان التكليف بعدم المقدمة لايوجب عدم المقدمة فى الواقع الا ان يقال التكليف بالشئ مع التكليف بعدم المقدمة بشرط المحافظة على التكليفين يستلزم المحال ولو قال بل انما المحال هو التكليف بالشئ بشرط عدم مقدمته لاالتكليف به مطلقا اى لابشرط شئ من وجود مقدمته وعدمها لم يتجه ذلك فافهم الثانى ماقدمنا من ان دعوى البداهة ههنا غير مسموعة كيف ولو كان بديهيا لما اختلف فيه الفضلاء قال شارح المقاصد الخامس انا لانسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون مايتوقف عليـه قلنـا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولاتكليف به وانما التكليف بوجود الشئ بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجـاز تركهـا شرعا مع بقـاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقديرى وجود المقدمة وعدمها ولاخفأ فى انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به تكليفا بالمحـال قلنا عدم جواز تركه الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لابد منه وهذا لايقتضى كونه مأمورا به متعلقا لخطاب الشرع كما هو المتنازع فيه انتهى وحاصل

المضروب اوغير مستلزم كالطهارة للصلوة والمشى للحج لان ايجاب الشئ بدون ايجاب مايتوقف عليه يستلزم تحقق الملزوم بدون اللازم بخـلاف التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء ولهذا قال بعضهم هو اضراب عن المنفى فى قوله لا لما قيل وفى بعض النسخ بدون كلمة بل وهو غلط لاوجه له انتهى لكن بقى الفرق بين الصورتين وهو ان التكليف يجوز ان يتعلق بشئ ولايتعلق بمـا يتوقف عليه ذلك الشئ بخلاف الايجـاب ولايخفى عليك ان التكليف بالشئ يكون تكليفا بمقدمته على سبيل الاقتضاء ففرض التكليف فى الواجب المطلق بدون التكليف بمقدمته امر لايتصور وجوده فقول الشريف شريف القول

الشرط والجزء وهو محال بداهة (وبه) اى بالنظر الصحيح (تحصل المعرفة)

هذا الجواب الاخيرانالانسلم انه لولم يجب المقدمة لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل اذليس معنى كون الاصل واجبا مطلقا ان يجب بشرط وجود المقدمة وبشرط عدمها بل معناه ان يجب سواء اتى بالمقدمة بالفعل اولا وهذا لايوجب ان يجب بشرط عدم المقدمةليلزم التكليف بالمحال بل غاية الامران يجب المقدمة بواسطة الواجب الاصلى لكن يجوز ان يكون الواجب واسطة فى عروض الوجوب الشرعى للمقدمة بان يتصف به الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمة عاصيا لاجل ترك الواجب فقط لا لاجل تركها ايضا لاواسطة فى ثبوته لها بان يتصف كل من المقدمة والواجب بالوجوب الشرعى حقيقة ويكون تاركها عاصيا من وجهين فانه ممنوع نعم يحكم العقل بالوجوب لكنه وجوب عقلى لاشرعى ولذا احتاج هو والمص والشريف المحقق فى دفع السؤال المذكور الى الجواب بتخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس فى وسع العبد الامباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة كضرب السيف وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الاايجاب سببه الذى هوالنظ وهو الذى عبر عنه الشريف بالسبب المستلزم ويتجه عليهم انه اذا لم يكن هناك فعل مقدور الاالنظر فامعنى الاختلاف فى ان اول الواجب هوالمعرفة دون النظر اوبالعكس اللهم الا ان يقال ان الشارع فى الجزء الاول من النظر يكون شارعا فى الواجب الاصلى عند القائل بانه النظر لاعند القائل بانه المعرفة والصواب للشارح ان يعرض عن دعوى البداهة ويستمد مماذكره اهل الاصول بان يقال الحكم المجمع عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يسق له فالقول المجمع عليه بان النظر واجب يدل على وجوب النظر بطريق العبارة وعلى وجوب المقدمة بطريق الاشارة اوبطريق الدلالة بناء على انه يفهم منه لغة ان وجوب النظر لاجل توقف المعرفةعليهوهذه العلة موجودة فى مطاق الموقوف ولاجل هذا ذهب هؤلاء الاعلام الى وجوب القصد اوالجزء الاول ومن الناظرين فىالمقام من قال مراده ان مقدمة الواجب المطلق واجبة اما بايجاب الواجب كايجاب السبب المستلزم اوبايجاب آخر كايجاب الطهارة بعد ايجاب الصلوة وانت خبيربان ماذكره انما يصح بعد العلم القطعى بايجاب القصد اوالجزء الاول كالطهارة وهو اول البحث فلو حمل عليه كان مصادرة (قال المصنف رحمة الله تعالى عليهوبه يحصل المعرفة) امامعطوفة على خبران بتأويل المفرد بجملة اوبالعكس لانه مجمع عليه عند اهل الحق ايضا او معترضة بين المتعاطفين المتصلين المصرح بالاتباع عليهما باعادة كلمةعلى وعلى التقديرين فالمراد رد القائلين بان النظر لايفيد المعرفة مطلقا اوفى غيرالهندسيات اوفى الالهيات خاصة وهم ثلث طوائف الاوليان منها تنكران افادة النظر عن اصله والثالثة تنكر

(قوله وبه يحصل المعرفة) والقول بحصول المعرفة بالنظر على تقدير نفى اللزوم بينهما يكون قولاً محضاًفنفى اللزوم فى الحقيقة

اما بطريق جرى العـادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشـاعرة لما تقرر عندهم

كفاية النظر بدون المعلم فباثبات اصل الحصول ترتد الاوليـان وبالحصر المستفاد من التقديم ترتد الثـالثة على ان يكون قصرا افراد يا اى بالنظر وحده لامع شئ آخر كالمعلم يحصل المعرفة لاقصر قلب اذليس الكلام مسوقا لدفع مايردعلى وجوب النظر بان يقـال انما يجب النظر لوحصل المعرفة به وهو ممنوع ولوسلم فانما يجب لوانحصر الطريق فيـه وهوايضا ممنوع لجواز ان تحصل بالالهام اوالتصفية اوالتعليم وحدها كمامرالاشارة اليـه وذكره المص فى المواقف نعم لوحمل الكلام على مايعم القصرين بمعنى ان بالنظر وحده لابغيره ولامع شئ آخر يحصل المعرفة لامكن ان يكون ردا للكل لكن لم يثبت مثله فى علم البلاغة ثم المراد بالمعرفة معرفة الذات والصفات كما هو المتبادر اومطلق المعرفة كما هواللائق برد الطائفتين الاولين ولايرد على الثـانى انه لايحصل رد الطائفة الثالثة حينئذ بناء على ان حصول مطلق المعرفة بمجرد النظر لايستلزم حصول المعرفة فى الالهيات خاصة لان صيغة المضارع للاستمرار بمعنى ان النظر الصحيح يدوم له حصول المعرفة بل الدوام كناية عن اللزوم باحد الوجوه الآتية كما حمله الشارح عليها وذلك بقرينة التفريع الآتى لان انتفاء جنس الاحتياج الى المعلم انمـا يتفرع على الدوام لا على الحصول فى الجملة لجواز ان لايحصل فى بعض الاوقات ويحتاج فيه الى المعلم ففى الكلام دليل على ان المدعى ههنا كلى اى كل نظر صحيح فى القطعيات مفيد للعلم كما اختاره الآمدى لاجزئى كما اختاره الامام لانه قليل الجدوى وبحمل الصيغة على الاستمرار يندفع ان يقـال الحصر ممنوع اذ قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسـد كما فى قول القائل العالم اثر القـاعل الموجب وكل ماهو كذلك فهو حادث فالعالم حادث كما قالوا من ان النظر الفاسد قد يفيد العلم المطـابق ولذالم يحمل الشـارح النظر فيما سبق على النظر الصحيح اذالواجب مطلق النظر المؤدى الى المعرفة الحقة صحيحا كان اوفاسدا وخصصه ههنا بطريق الاستخدام ونحن نقول الواجب هوالنظر الصحيح لان الفاسـد وان كان مؤديا للتصديق فى الجملة لكن التصديق المستند اليه لايكون علما يقينيا بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع لانهم فسروا الثبوت بعدم احتمال النقيض لاحالا ولا مآلا والتصديق المستند الى النظر الفاسد يحتمل النقيض مآلا بالاطلاع على فسـاد الدليل فيمابعـد كما قالوا فى خروج الجهل المركب عن تعريف اليقين بهـذا المعنى فلايحصل المعرفة اليقينية الابالنظر الصحيح فالمناسب تفسـير النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام ههنا (**قوله** امابطريق جرى العادة) اى الحصول المستمر اما بطريق جريان عادة الله تعالى على خلق المعرفة عقيب النظر الصحيح الذى لايعقبه ضد العلم كالموت والنوم والغفلة من غير وجوب عنه اوعليه تعالى فالجار متعلق بالحصول المستمر لا بمطلق الحصول لانه لايحتاج الى جريان العادة اذ العادة ماانتفى خلافه اوندر

نفى للافادة (قوله بطريق جرى العادة الخ) جرى العادة لا يعتبر فيه عدم اللزوم فجعله مقابلا للافادة بطريق اللزوم فى غير موقع فانما اشـتهر ذلك بين احداث اهل الكلام وهم وان اصابوا الحق فى قولهم ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء فقد بعدوا عنـه على الغاية فى نفيهم والتسبب عن الممكنـات ونفى اللزوم بين النظر والحاصل به بل بين كل سبب ومسببه ومآله نفى صدور الممكنـات عن الله تعالى بالكليـة وقولى باتفـاق البحث وان بالغوا فى صدورها عنه لفظا يقولون

من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادر

فعدم الخلق نادرا لاينافي العادة كما في عدم خلق الاحراق في حق ابراهيم عليه السلام عقيب الالقاء في النار فانه لاينافي العادة في الاحراق عقيبه بل يحققه ولذا كان معجزة وارادوا بالوجوب عن الذات كون الفاعل موجبا بالذات في جميع افعاله وهو يقتضي قدم العالم وذلك زعم الفلاسفة وبالوجوب عليه تعالى كون بعض الافعال واجبا عليه دون بعض بناء على ان تركه قبيح عقلا بحيث يوجب صفة نقصان وذلك لايقتضي قدم العالم وهو زعم المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم (قوله من ان جميع الممكنات مستندة الخ) قيل اى بطريق الاختيار ولابد من هذا القيد كما هو المذهب والا لايتم التقريب فانه اذا كان الاستناد بطريق الايجاب لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جرى العادة بل بطريق الوجوب كما هو عند الفلاسفة انتهى اقول هذا سهو عن معنى قيد ابتداء وبيان ذلك انه لاشك ان المراد من الممكنات ههنا هو العالم واجزاؤه وان صدق الممكن بالمعنى المشهور على صفات الواجب تعالى الصادرة عن الذات بالايجاب لابالاختيار ولما ثبت حدوث العالم واجزائه فالمراد باستنادها اليه تعالى ابتداء ان يكون كل ممكن منها مخلوقا له تعالى بلاواسطة ممكن آخر وان كان بواسطة الارادة والقدرة فيكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل اذ لو كان موجبا بالنسبة الى البعض فاما ان يجب منه لابشرط شئ فيلزم ان يكون ذلك الحادث قديما او يجب منه بشرط شئ من الممكنات او يجب عليه بواسطة شئ منها وعلى التقديرين لايكون ذلك الحادث مستندا اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض الممكنات والمقدر خلافه ووجوب الحصول بعد تعلق الارادة لاينافي الاختيار بل يحققه بناء على انه انما كان واجبا بعد تعلق الارادة لاقبله وان تعلق الارادة به ليس بواجب عليه اصلا واذا كان استناد كل ممكن ابتداء بهذا المعنى الموجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل فدوام الخلق عقيب النظر لايكون للوجوب بل بمجرد جريان العادة فقوله ابتداء للاحتراز عن مذهبي التوليد والاعداد في افعاله تعالى كما ذهب الحكماء الى الثاني وبعض المعتزلة الى الاول (قوله واما بالتوليد الخ) اى توليد النظر العلم بالنتيجة ولما كان النظر مخلوقا للعبد الناظر في زعمهم كان العلم المذكور مخلوقا له في زعمهم لكن النظر صادر منه بالمباشرة والعلم بالتوليد (قوله وهو ان يصدر من الفاعل الخ) تعريف لمطلق التوليد والمراد من الصدور هو الصدور بالايجاب العقلي حيث قالوا في تعريفه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح والمعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا ولم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وجعلوا النظر الصادر بالمباشرة

ماليس في قلوبهم (قوله ابتداء الخ) ان كان المراد من استناده ابتداء نفي الوساطة عن الممكنات ونفي الخلق والايجاد عنها على ماهو مذهب الحنفية فهو حق ثابت لامحالة وان كان نفي العلية والتسبب عنها بالكلية فكلا وانما ذهب الى نفي مطلق التسبب والعلية عن الممكن احداث الاشعرية توهما منهم ان ذلك ينافي استقلال البارى تعالى في ايجاد جميع الممكنات وخلقها وتصرفه سبحانه بالاختيار فيها ولايخفى عليك انه لاينافي ذلك قط وفي تفصيله طول لايسعه المحل (قوله كما هو مذهب المعتزلة الخ) وهو مبني على رأيهم السقيم ومذهبهم العقيم من ان العبد خالق لما يصدر عنه من الافعال موجد له بالاستقلال فخالفتهم في نفي استناد جميع الممكنات الى باريها وتفويض افعال العباد الى اربابها فيلزمه تقسيم فعل العبد الى ماهو على سبيل المباشرة والى ماهو على سبيل التوليد

(قوله من مقولة الكيف الخ) وهو بين لاسترة فيه وعليه الجمهور وانما تعرض هناك شبهات من جهة اطلاق اسم العلم على اشياء اخرى من الصورة والحالة العارضة لها والتصديق اللاحق بها وحقيقة الحق في هذه المسئلة الى الآن لم يكشف عنها الغطاء ولم يخلص ما اوردوه في البيان من شوب الغلط وخلط الخطأ فاقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق ان الذى يحكم به البصيرة الصحيحة والرأى الحصيف والفهم الدقيق ان حقيقة العلم نور قدسى وضوء معنوى وموهبة الهية وعطية ربانية قائمة بالنفس الناطقة اسوة سائر الكيفيات النفسانية من القدرة والارادة والفرح والحزن والهم وسائر الصفات العقلية في قيامها بها وايجاب صدقها بالاشتقاق عليها وسائر المبادى الافعال الاختيارية في كونها غير اختيارية

وغير صادرة عنها وانما هو عطاء الهى وفضل ربانى يمتاز ذو العلم به بمحض عناية من ربه ويتفاوت الخلق في حصوله لهم على قدر استعدادهم ووزان تهيؤهم لقبولهم الفيض من جناب القدس حسب تفاوتهم في سائر الكمالات ينكشف باشراق هذا النور للاشياء الحاضرة عند النفس ويعرض لتلك الاشياء من اشراقه حالة ادراكية هى فعلية انكشافها به فيصدق على تلك الصور انها صورة علمية وعلى الكيفية العارضة لها حالة ادراكية للنسبة الى العلم والادراك ويحمل عليها حمل الضاحك على الانسان والشمس على الماء في انها بالعرض لا بالذات ضرورة ان الذات والذاتى لا يختلفان باختلاف المواطن وذلك لان العلم صفة حقيقية يترتب عليها آثارها وينكشف بها متعلقاتها والانكشاف معنى يقتضى ان يكون المنشأ له امرا واحدانيا فلا يتصور ان يكون هو النفس الناطقة بنفسها ولا الصور المرتسمة القائمة بها لانه مع كونه غير متصور لتكثرها وتغايرها يوجب ان يكون العلم الذى هو مبدأ الانكشاف ذاتيا لها والغرض قد خالفه والبرهان قد احاله ومن البين المكشوف المعلوم بالضرورة ان النفس انما تدرك ماهو حاضر عندها لا ماهو غائب عنها وخارج عن سلطانها اليس من المستبين لديك ان الانسان انما يبصر بضوء الشمس او السراج او غيرهما ماهو حاضر عنده ومستضئ بنورها لا ماهو بعيد عنه او محجوب عليه وعلى هذه

بسبب تحريك اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة فعل آخر والنظر فعل اختيارى لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين او من مقولة

مولدا للعلم بالنتيجة فيكون ذلك العلم مخلوقا للناظر بالتوليد والنظر مخلوقا له بالمباشرة في زعمهم الباطل وكما ان قولهم بخلق العباد افعالهم باطل فكذا قولهم بالتوليد في افعال العباد كما ذهب اليه كلهم او في افعال الله تعالى كما ذهب اليه بعضهم باطل بما سبق من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء عند اهل الحق * واعلم انه لما كان الواسطة فعلا موجبا للمتولد انحصر واسطة التوليد في السبب المستلزم والسبب المستلزم بظاهره لا يجب ان يكون موقوفا عليه بمعنى ان لا يمكن وجود الشيء الا بعد وجود شيء آخر ولذا جوزوا توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى على سبيل التبادل بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول في التحقيق فعلى هذا يتحقق التوليد بمجرد الايجاب بدون توقف المتولد على الواسطة وان خص الواسطة بالموقوف عليه بهذا المعنى كما يدل عليه اتفاقهم على ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع المباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وقول بعضهم في نفى التوليد عن افعال الله تعالى انه لو وجد التوليد في افعاله تعالى لاحتاج في فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل فلا يتحقق التوليد في افعاله بمجرد الايجاب بل بالايجاب مع التوقف على السبب وهذا هو منشأ النزاع الآتى بين الشارح وبين المص والشريف المحقق (قوله والنظر فعل اختيارى الخ) شروع في الاعتراض على وجود معنى التوليد ههنا بان النظر سواء فسر بالترتيب او بالملاحظة او بحركة الذهن فعل للناظر صادر منه اختيارا فلا مانع من جهته عن تحقق معنى التوليد ههنا لكن العلم ليس بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين المفسرين للعلم بالصورة الحاصلة عند العقل

الشاكلة حال النفس في ادراك الاشياء الحاضرة عندها المتنورة بانبساط شعاع العلم عليها المشرقة بانتشار ضيائه فيها والحضور يتصور على انحاء ثلاثة امابهويتها المجردة وهو في العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وبصفاتها الانضمامية او بصورتها المنتزعة كما في الامور التي لشانها الارتسام في الذهن والحصول في العقول او بصورتها المخترعة كما في علم ماينبو عن الحصول في الذهن او يتعالى عنه وهذا القسم في العلم الحصولي واما بالمعلولية وكونها رابطية الذات كما في علم الباري بسلسلة الجائزات فكل عالم الاالله تعالى يكون سلب ادراكه ومبدأ انكشاف الاشياءله هوقيام ذلك النور المعنوي به وكون تلك الاشياء منكشفاله حضورها لديه واشراق الضياء المنبعث من ذلك النور عليه وهوزائدة على ذاته صفة عارضة له واما الباري تعالى فمبدأ انكشاف الاشياء اما نفس ذاته اوصفة ذاتية له تعالى لاهي هو ولاهي غيره على اختلاف المذهبين المعتبرين والرأيين المتخيرين ومن هناك استبان ان العلم يطلق على معنيين الاول مبدأ الانكشاف وهوصفة عارضة للممكنات قائمة بها ذات اضافة للمعلومات والثاني ظهور الصور بانبساط نور هذه الصفة وهو المراد من الحالة الادراكية وان كان ظاهر عبارة بعض المحققين منحرفا عنه كما يطلق الشمس على نفس الجرم المضي بالذات وعلى ضوئه المنبسط للاجرام في الجهات على الاشتراك اوالحقيقة والمجاز وربما يطلق العلم على نفس الصورة الحاضرة عند المدرك على التجوز العرفي او التسامح العادي على ٢٠٤ ان يكون المراد ماصدق عليه العلم بالمعنى الثاني كما قد يقال في جواب ما الضاحك الحيوان الناطق واما تحليل العقل الى المنتزع والمنتزع عنه ومنشأ الانتزاع فهو غير مختص بالعلم بل عام لجميع الصفات متناول لجميع المفهومات فلا يناسب ان تعد من معاني العلم واما اطلاقه على نفس حصول الصورة في الذهن فيكون من مقولة الاضافة اوعلى قبوله فيكون من مقولة الانفعال فمما لا يعبأ به ثم العلم بالمعنى الاول قيامه وقيام الصورة بالنفس على نحو قيام المصدرين لايوجب صحة حملها على الآخر بل اتصاف المحل بهما ومصداقية حملهما وقيام المعنى الثاني بالصورة على نحو قيام العارض بالمعروض والصفة النسبية بالمنسوب اليه كالضاحك والقريشية بالانسان فان قيل وجود المعلوم باحد الانحاء الثلاثة كاف للانكشاف الاترى ان علم المجردات بذاتها وبصفاتها الانضمامية علم حضوري وقد صرحوا عن آخرهم ان العلم الحضوري يكفي فيه حضور المعلوم بهويته الخارجية فلو احتيج الى امر آخر يلزم التوارد قلت قد ثبت بالبرهان انه لابد في انكشاف الاشياء من شيء يصلح مبدأله ومصححها لحمله والنفس المدركة والصورة الحاصلة غيرصالحة لذلك وماصرح به القوم من كفاية حضور الهوية في العلم الحضوري وقول الشيخ الرئيس ان وجد اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادركت ذاتيا كما ادركت شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي لكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تأثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجودي لي لم احتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي انتهى انما هو في كفاية الذات والهوية التي هي نفس المدرك في حضورها عنده وعدم احتياجه في ادراك

وان كان اطلاق الكيف عليه مجازيا عندهم بعلاقة التشبيه بناء على ان الصورة انما تكون كيفا حقيقة على القول بكونها شبحا ومثالا للمعلوم لاعلى القول بكونها عين ماهية المعلوم وهو التحقيق كما صرح به في كتبه لكن الصورة سواء كانت كيفا حقيقة اومجازا ليست من مقولة الفعل وبالجملة العلم اما من مقولة الكيف ولومجازا اومن مقولة الانفعال عند من فسره بقبول الذهن تلك الصورة الفائضة من جانب المبدأ الفياض اومن مقولة الاضافة عند من فسره بتعلق العالم بتلك الصورة جميع ذلك في العلم الحصولي المراد ههنا واذا لم يكن العلم فعلا فلا يتحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا لانه يقتضي ان يكون المتولد فعلا صادرا من الفاعل كالمولد فدفعه بما اشار اليه شارح المقاصد من ان المراد من الفعل في التعريف اعم من التأثير والاثر الحاصل به (وان)

نفسه الى حضور صورة اخرى لافى كفايته فى كونه مبدأ للانكشاف ومصداق الحمل ومناط الحكم وهم قد صرحوا ان العلم من مقولة الكيف واختلفوا فى ان العلم بديهى او نظرى ويمكن تحديده اولا ثم استقر رأى المحققين ان لايمكن تحديده لكونه بديهيا اوليا واجلى من كل جلى فكيف يمكن اجراء هذا الحكم فى الصور فانْ قيل فمناط انكشاف العلم اما نفس وجودها للنفس فليكن مناط انكشاف الصور نفس وجودها لها اوحالة اخرى وهلم جرا فيتسلسل الحالات ويتضاعف المحالات قلت مبدأ انكشاف العلم الحقيقى الذى هو الضوء المعنوى والنور العقلى للنفس نفسه لايحتاج الى امر آخر لانه مضىء بنفسه كما ان انكشاف السراج عند الحس بنفسه لكونه مضيئا بخلاف الصورة المظلمة فى نفسها كالفحم فانها تحتاج الى مضىء لذاته واما مناط المعلومية فى كل من العلم والصورة هو حضوره بنفسه عند العقل فان قلت قد حقق فى محله ان العلم الحضورى ومعلومه متحدان بالذات والاعتبار ولا تغاير بينهما اصلا وقد صرح الشيخ الرئيس به وعبارته فى اكثر كتبه كون ذات البارى تعالى عاقلا ومعقولا لايوجب اثنينية فى الذات ولااثنينية فى الاعتبار فالذات واحد والاعتبار واحد لكن فى العبارة تقديم وتأخير للمعانى انتهى وعلى ماذكرته يكون المعلوم نفس الحاضر من حيث هو والعلم من حيث انه مكتنف بشعاع ذلك الضوء قلت حضور المعلوم عند النفس لامن حيث هو ومن حيث انه عار عن الشعاع بل من حيث انه مكتنف به ومستضىء منه مع ان كلام الشيخ فى علم البارى تعالى ولا كلام فى ان المعانى الثلثة للعلم فى ذاته تعالى واحد لاتغاير اصلا ولا اثنينية قط وانما كلامنا فى علوم الممكنات وان ابيت فالبيان سالم من الدفاع والحق احق بالاتباع على ان المحقق الطوسى قد صرح فى شرح الاشارات فى جواب اعتراض المسعودى بالتغاير الاعتبارى بينهما حيث قال ان علمنا بذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار وقال تغاير الاعتبار كاف فى الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وقال السيد الشريف فى حاشية شرح التجريد واذا تعلق العلم التصورى بنفسه كان يتصور الانسان مثلا ويتصور تصورا لانسان لم يكن التصور بحصول صورة اخرى منتزعة عن الصورة الاولى بل لحضور الصورة الاولى بنفسها عندالعالم فالتغاير العلم والمعلوم ههنا انما هو بالاعتبار كما فى علم النفس بسائر صفاتها انتهى وهو الظاهر من كلام الشارح فى تصانيفه الاخرى والجملة نفى التغاير بالكلية بين العلم الحضورى ومعلومه مطلقا فى حيز المنع وانما المسلم فى علم البارى تعالى بذاته على مذهب القائلين بعينية الصفات فان قيل الذى عبرت عنه بالضوء المعنوى والنور العقلى يجوز ان يكون نفس الوجود الخاص للبارى القدوس قلت هذا الشان لا اختصاص له بالعلم بل هذا النظر ينفى الوجود عن القدرة والحيوة والارادة والفعل وغيرها من الصفات الممكنة بل الوجود مطلقا عن سائر الذوات المجعولة ويحكم بكون جميع الحيثيات الفعلية والجهات الوجودية راجعة الى الذات الواجبة بالذات بمعنى ان شيئاً من الممكنات لايتحقق فيه شىء يكون منشأ لانتزاع شىء من تلك الحيثيات بل المنشأ لانتزاع الكل ومطابق الحكم ومصداق الحمل انما هو الذات الواجب الوجود بالذات الغنى المطلق ذوالجود الفائق وهو طور وراء هذا الطور فانا ننظر فى هذا المقام من حيث ان للممكنات وجودا وان لها حقائق وذوات

وان لم يقم بفاعل التأثير كحركة المفتاح القائمة بالمفتاح لابالمحرك ولذا لم يندفع بحمل الفعل على اللغوى بمعنى القائم بالغير لان مقتضى التعريف ان يقوم المتولد بفاعل المولد حينئذ فقوله فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا بمعنى انهم ارادوا به فى العلم المتولد لافى التعريف والاخرج نفس التأثير او بمعنى انهم ارادوا به فى الفعل المتولد لافى المولد فانه اعم من ان يكون تأثيرا او اثرا كما اذا تولد شىء من المتولد من التأثير وههنا بحث اما اولا فلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس من مقولة الفعل ايضا بل من مقولة الكيف ولو مجازا لان الحركة فى احدى المقولات الاربع من تلك المقولة ايضا واما ثانيا فلان المتولد ههنا تحصيل العلم وفى الحركة تحصيل الحركة لانفسهما والتحصيل

ومبادى لمالها من الاسماء والصفات ففى هذا النظر علم الممكن الذى يكون مبدأ لانكشاف الاشياء ليس نفس ذاته ولا الصور القائمة به بل لابد ان يكون امرا قائما به صالحا لانكشاف الاشياء له هذا ثم انك قد عرفت ان الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل قد يطلق عليها اسم العلم وهو المراد فى فواتح كتب المنطق حيث يقسمونه الى التصور والتصديق توسلا الى بيان الحاجة الى قسمى المنطق لانها الكاسب والمكتسب ولكن بالعرض وما هو بالذات هو معلوم تلك الصورة والفرق بينهما ان تلك الصورة من حيث هى هى معلوم ومن حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية علم والتصور الصورة الحاصلة فقط والتصديق القسيم له صورة التأليف الحاصلة من حيث تعلق الاذعان به فهما قسمان للعلم بالمعنى الثالث لاغير والعلم الحقيقى الذى هو كيفية ادراكية يتعلق بكل شئ والتصديق الذى هو كيفية اذعانية لايتعلق الا بالصورة التأليفية ومضامين الجمل وهما نوعان متباينان من جنس الكيف دون الادراك واما العلم التصورى والعلم التصديقى فلاتغاير بينهما الا بحسب المتعلق فان الكيفية الادراكية اذا تعلقت بالشئ من حيث هو يكون علما تصوريا واذا تعلقت به من حيث انه مصدق به يكون علما تصديقيا واما تصديق الكيفية الاذعانية فليس من العلم اصلا باحد المعانى الثلاثة فحق العبارة فى فواتح كتب المنطق ان يقال الصورة الحاصلة والتصديق كل منهما ينقسم الى ضرورى ونظرى يحصل منه بالفكر فتقسيم العلم الى امرين وجعل الاذعان قسما منه ههنا وقع من القدماء واهل التحقيق والبصيرة الغراء فهو مبنى على التساهل والاكتفاء فى بدو الامر بما يتبادر الى الافهام العامية ووضع المسئلة على ماهو المشحون به اذهان اولئك الطائفة من انقسام العلم الى التصور والتصديق الى ان يرده النظر والبيان ﴿٢٠٦﴾ فى محله الى ماهو فى الواقع ويكشف عما فى نفس الامر والا فان بنى الامر على التحقيق فى اول النظر فاما ان يترك على غره فهو موجب تعلق النفس واضطرابها واما ان يتصدى لبيانه بالبرهان فهو عول الموضوع وخروج عن وظيفة الفن وكل ذلك من باب سوء التعليم بتشويش الذهن الداعى الى الحرمان والخسارة فى الطلب والخذلان ونظير ذلك تقسيمهم القضية الموجهة الى الضرورية والدائمة والمشروطة والعرفية على نسبة العموم والخصوص مع ان الضرورة المعتبرة عندهم فى الموجهات اعم مما هو بالذات ومما هو بالعرض وتقسيمهم الفصل الى فصل جنس ووجود مع امتناع تركب المهية من امرين متساويين ومثل اثباتهم للممكن من الاجسام وغيرها التأثير والايجاد والخلق فى مبادى تعاليمهم مع ان المقرر عندهم لامؤثر فى الموجود الا الله تعالى الى غير ذلك من النظائر وذلك ديدن الاثبات من اعاظم ائمة الفقهاء واجلة الحكماء فانهم يتحاشون جدا عن خلط المطالب بالمطالب والعدول عن وظيفة الفن والخروج عن المذهب وعلى هذا الاسلوب مخاطبات الشرع للخلق فى دعائهم الى الحق فى وعده ووعيده وتبشيره وتهديده وتمثيله وتنظيره وتنبيهه وتعبيره واما اذا وقع عن متفلسفة المتأخرين واحداث المتكلمين فشانهم ادون من ان يتكلم فيهم بشئ او يحسن فيهم الظن فان قيل ان كان التصور نفس الصورة الحاصلة ومن شانه التعلق بكل شئ يلزم اتحاد التصور والتصديق فيما اذا تعلق به لاتحاد العلم والمعلوم بالذات وانه محال على رأى القدماء المنصور بالبيان من بين الآراء قلت لو سلم خلوص هذا الحكم عن التسامح فالمغايرة الذاتية بين مصداق التصور والتصديق لان صدق التصور على الصورة الحاصلة بالعرض هذا وانما اشبعنا الكلام ولم نبال بالاطناب لان المقام من مداحض الآراء ومزال الاقدام والله الموفق للصواب وان عنده ابقى وحسن مآب

الانفعال اوالاضافة عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على (من)

(قوله فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل) وقع لما يرد على المعتزلة فى ان النظر وان كان من مقولة الفعل الذى هو التأثير لكن العلم ليس من هذه المقولة بل هو اما من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة فكيف يصح عدة

﴿ قوله واجب عندهم الخ ﴾ لابمعنى ايجابه تعالى اوغيره عليه بل بمعنى وجوبه منه سبحانه فى مقتضى الحكمة بمعنى ان كمال علمه وتمام قدرته وفرط كرمه يقتضى ذلك واهماله يوجب قصورا فى احد اوصاف الثلاثة فهو سبحانه عام الفيض تام الوجود يعطى الكل مايستحقه على قدر استعداده دوران قابليته وسعة حوصلته لامانع لعطائه ولانقص من جهته كماقال جل ذكره كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وماكان عطاء ربك محظورا فليس فى الامكان ابدع مما كان اذلوكان نظام غيرهذا ابدع منه واجمل واتم فاما ان يترك ذلك لعدم العلم به اولقصور فى القدرة عليه اوللفتنة على القابل وكل ذلك محال فى حقه تعالى فيجب لذلك والوجوب الناشى من طرفه لاينافى الاختيار فيه كما لاينافى الوجوب بسبق العلم به اوالاخبار عنه من جهته سبحانه والاستعداد كلى وجزئى والكلى غير مجعول بل هو مستند الى الطبيعة الامكانية التى فى حد ذاتها العدم اذ من المعلوم بالضرورة ان الممكن لامكانه لايتحمل جميع مراتب طبيعة الكمال والالكان واجبا ولايأبى عنها بالكلية والالكان ممتنعاً بل يقبل مرتبة معينة من مراتب الكمال عرضية مجهولة التفصيل علينا والمقدار ثم فى عرض هذا الكمال الممكن للطبيعة الجوازية يتصور مراتب متفاوتة وانحاء متخالفة غير متناهية فيتعين الابدع الافضل من بينها للوقوع بحسب القدر والتقدير ومن جهة القضاء والتدبير ولكن كمال الجملة يضمحل عنده كمال الجزئيات فهى بماهى تلك يجب ان تكون هى المنظور اولا والمقصود بالذات فى اعطاء الكمال وافاضة الخيرات فانصرافه سبحانه بالحكمة وكونه حكيما يقتضى ايجاد العالم على احسن الوجوه واجملها واحد الانحاء

واكملها وهذا هو المعنى بالاستعداد الجزئى فيحدث منه الكائنات ويصدر الحادثات كلها بعلمه وارادته وقدرته وخلقه وايجاده مرتبطة بعضها بالبعض الى اقصى مراتب الوجود وهذا لاينافى الاختيار بل يؤكده اذ تعين هذا النحو من النظام منتهيا الى الوجوب مع امكان غيره من الانحاء الغير المتناهية المتفاوتة على الغاية انما جاء من جهته سبحانه لكونه حكيما كامل العلم محيط القدرة تام الكرم فمن حيث انه لانقص من جهته ولاتقصير فى افاضته وانما النقصان من القابل والقصور فى الاستعداد وان جميع الحيثيات الوجودية والجهات الفعلية منه صادرة عنه قال اللهم مالك الملك تعطى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شئ قدير ومن حيث ان النقص يلحق الممكن اذا خلى وطبعه لنقصه فى حد ذاته وقصور استعداده قال فما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك ومن حيث ان بعض الممكنات صار موضوعا لمزيد فضله وكثير كرمه كالانبياء والاولياء الكاملين دون غيرهم قال يختص برحمته من يشاء والله ذوالفضل العظيم فان قيل وجود الكافر الفقير المصاب المبتلى بالاسقام والآلام لحسن حال العالم وصلاح النظام يكون ظلماً فى حقه لامحالة قلت الظلم عبارة عن التصرف فى ملك غيره ووضع الشئ لافى موقعه ومنع الحق عن مستحقه حاشا الله عن ذلك بل له مافى السموات والارض وهو الحكيم العليم ثم ان ذلك الكافر مستفيد من فضله ومتلذذ من آثار وجوده وفيضه وماله من الحيثيات الفعلية

الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلى كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم

من مقولة الفعل واما ثالثا فلان قيد الاختيارى مستدرك ههنا ﴿ قوله واما باللزوم العقلى الخ ﴾ لايخفى ان لزوم العلم للنظر الصحيح بمعنى امتناع انفكاكه عنه عقلا متحقق فى مذهب التوليد ايضا فلا تقابل فالصواب ان يقال اما بلالزوم عقلى بل بمجرد جريان العادة واما باللزوم العقلى بالتوليد لابالاعداد واما باللزوم العقلى

من الافعال المتولدة ووجه الدفع انهم لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذى هو التأثير بل ارادوا به الاثر المترتب على التأثير فانه قد يطلق عليه ايضا ويؤيد هذه الارادة تمثيلهم الفعل المتولد بحركة المفتاح التى هى الاثر لا التأثير ﴿ قوله عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم ﴾ وذلك لقولهم بكون المبدأ الفياض خيرا وجودا ذا عناية وكون الوجود خيرا محضا

حق نبندد در پروى هيچكس * اين سخن آزادكان دانند وبس

والجهات الوجودية انما هو من جهته تعالى ولا نقص فيها ومايلحقه من النقص ورداءة الحال من نفسه ونقصه في حد ذاته وقصوره في قابليته واستعداده وانما لم تحظ بما اعطى للانبياء والكملة من الاستعداد على السوية لعدم تحمل طبيعة الممكن ذلك وسعة حوصلة واباء كمال الكل وحسن الجميع من ذلك ولم يعكس لانه لاتعين له قبل التقدير والقضاء ولا استحقاق له من ذاته وانما تحدد ذاته بسبق القدر وتعلق القضاء وهو قبل ذلك وبدونه لاشيء محض ولاهوية له ولايصلح للاشارة اليه لقضيته والظلم انما يكون بازالة شيء ماعن المظلوم اومنعه عن الوصول الى كمال توجه اليه ومن البين ان المخلوق اى مخلوق كان انما يستفيد من جهة اوصافه الوجودية وكمالاته اللائقة به (قوله وههنا مذهب آخر الخ) وهو مذهب الحنفية ومختار القاضي ابي بكر الباقلاني وابي المعالي الجويني بل جمهور الاشعرية وليس هو مذهبا آخر بل هو المذهب الثالث بعينه ولافرق بينهما الا في العبارة والعنوان غير انه بالعبارة الاولى لما اشتهر بكونه مذهبا للفلاسفة تمحلوا في الفرق بينهما واشتغلوا بيان التربيع وتوجيه المخالفة وذلك اما التوهم ان الوجوب ينافي الاختيار والاستقلال واما لتوهمهم انه لابد من الخلاف للفلاسفة في كل مقام وعلى كل حال كما يظن ذلك بعض الجهلة من اتباع الاشعرية وكلا الامرين باطل لامحالة لان الوجوب الذي يقتضيه تمام العلم وكمال القدرة وتناهي الكرم وذلك هو الحكمة لاينافي الاختيار بل يؤكده ولايترك الحق الثابت اين ماكان تحاشيا عن موافقة المبطل فان الرجوع الى الحق مطلوب ابدا والحكمة ضالة المؤمن يأخذها اين وجدها ومن المشاهير ان البعثة واجبة عنه سبحانه عند الحنفية وقال القاضي ابو زيد الدبوسي في الامد الاقصى (ان) الميزان دليل على الحساب بالعدل والمساواة والقصاص وانه حسن واجب في الحكمة في المجازاة على السيئات لكن على حد لايمكن اثباته في حساب المعاصي والحسنات فيجب القول باصله وتفويض تأويل حده الى الله تعالى وقال صدر الشريعة في تعديل العلوم ان افعاله تعالى يترتب عليه الحكم على سبيل اللزوم عقلا بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلاً لاوجوبا وقال ابو المعين في تبصرة الادلة ان ارسال الرسل عند اصحابنا في حيز الواجبات لا بمعنى انه وجب على الله تعالى بايجاب احد اوبايجابه على نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود ويستحيل ان لايوجد ماكان وجوده من مقتضيات الحكمة والى هذا القول ذهب جميع من يقول بالحسن والقبح العقليين وابو العباس القلانسي من اصحاب الحديث وقال ابو البركات في عمدة العقائد هو في حيز الممكنات بل في حيز الواجبات

قال في المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول بالاعداد لابالتوليد ليظهر التقابل بين المذاهب والجواب ليس المراد باللزوم العقلي ههنا لزوم العلم للنظر كما في مذهب التوليد بل لزوم ايجاد العلم لذات موجده الذي هو المبدأ الفياض عند تمام استعداد الذهن باعداد النظر اياه كما يدل عليه قوله بناء على ان فيضان الحوادث الخ بل هو يدل ايضا على ان ايجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لازم لذات المبدأ الفياض وحديث الاعداد والاستعداد لايقول به المعتزلة ولاالاشاعرة فمذهب الحكماء في التحقيق الآتي يوافق مذهب الاشاعرة في ان كلا من النظر والعلم مخلوق لله تعالى ويخالفه في ان خلقهما مشروط بتمام الاستعداد عندهم لاعند الاشاعرة وفي ان خلقهما واجب لذات الواجب تعالى عندهم لاعند الاشاعرة ويوافق مذهب المعتزلة في امتناع انفكاك العلم عن النظر ويخالفه في انهما مخلوقان له تعالى عندهم ومخلوقان للناظر عند المعتزلة وفي ان النظر واجب لذات موجده عندهم لاعند المعتزلة ولك ان تقول الفرق بين اصحاب التوليد وبين غيرهم ان التأثير واحد والاثر متعدد عند اصحاب التوليد ويكون تأثيرا في احدهما بلا واسطة وفي الآخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم ويمكن ان ينفك احد التأثيرين عن الآخر عند الاشاعرة ولايمكن عند الفلاسفة ولاعند الامام (قوله وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي الخ) دل توصيف المذهب بالآخر واسناد الاختيار الى الامام القائل باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وبنفي الوجوب من ذاته اوعليه تعالى على ان مراده

العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر

ان كلا من النظر والعلم الواجب الحصول بعده مخلوق له تعالى بالاختيار وعلى ان مراده من الوجوب العقلى ليس بطريق التوليد كمازعمه المعتزلة ولا بطريق الاعداد كمازعمه الفلاسفة ولما كان مذهب المعتزلة ههنا ان وجوب حصول العلم للنظر بطريق التوليد فى افعال العباد بقى هناك احتمال الوجوب بطريق التوليد فى افعاله تعالى كما جوزه بعض المعتزلة فنفاه ايضا بقوله غير متولد عنه واشار بكلمة عن فى قوله حصول العلم عن النظر الصحيح بان ذلك الحصول عند المجاوزة عن النظر لاوقت النظر فتكون اشارة الى الجواب المشهور عما اورد على لزوم العلم للنظر الصحيح بان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لاستحالة تحصيل الحاصل فلو كان لازماله لزم اشتراط الملزوم بعدم اللازم وهو محال واجابوا عنه بان المراد اللزوم بمعنى الاستعقاب وحاصله ان المراد لزومه لتمام النظر لالبدئه (قوله فان بداهة العقل) دليل الوجوب العقلى ولايتجه عليه انه اثبات للحكم الكلى ببعض جزئياته وهو استقراء ناقص لايفيد اليقين لان المدعى ههنا جزئى فى مقابلة من قال لاشىء من النظر الصحيح بما يوجب العلم اوالمدعى كلى بمعنى ان كل نظر صحيح فى صورة واحدة من الاقيسة يوجب العلم عقلا والاستقراء تام بناء على ماذكره الشريف من ان هذا الاستدلال جار فى سائر الاشكال والاقيسة اذا اخذت مع ماتحتاج اليها من بياناتها (قوله وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان الى آخره) للمنكرين لافادة النظر العلم شبه من جملتها ان المقدمتين لاتجتمعان معا فى الذهن لامتناع الالتفات الى شيئين معا واجابوا عنه بان حضور المقدمتين معا كاف للافادة والالتفات اخص من الحضور فلا يلزم من عدم الالتفات اليهما عدم حضورهما بل هما حاضرتان معا وان لم يلتفت اليهما معا كما اذا التفت الى زيد وقام عنده عمرو يكون زيد مرئيا قصدا وعمر مرئيا تبعا وبعضهم اورد تلك الشبهة ههنا فاجاب بان المقدمتين من قبيل المعدات ولايجب حضور المعدات معا بل يكفى حصولهما فى الذهن على سبيل التعاقب ولا يخفى فساده اذ الامام غير قائل بالاعداد (قوله وجب ان يعلم الخ) اورد عليه بان الوجوب العقلى ممنوع لجواز ان يكون وجوب حصول العلم عاديا كما قال الاشعرى ودعوى الضرورة غير مسموعة نعم اذا كان العالم متغيرا وكل متغير حادث وجب ان يكون العالم حادثا فى نفس الامر لكن لايلزم منه وجوب احد العلمين عند الآخر لجواز ان يكون حكم العلم مغايرا لحكم المعلوم والجواب عنه ان الامام انما حكم بالوجوب العقلى ههنا لان الصغرى دلت على ان الاصغر مندرج فى الاوسط وقد دلت الكبرى الكلية على ان جميع ما اندرج فى الاوسط مندرج فى الاكبر

(قوله مجتمعتين على هذه الهيئة الخ) قال السيد الشريف فى شرح المواقف وكذا فى سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت ماخوذة مع ماتحتاج اليه من بياناتها

(قوله ولا يصح الخ) يعني انه منافٍ لكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى بالاختيار لانه يقتضي عدم كون حصول شيء منها واجبا اصلاً لا عنه لكونه مختاراً ولا عن غيره لعدم مدخليته فيه اصلا والظاهر من عبارة الشرح حيث قال ولا يصح على هذا المذهب القول الخ ان غير الصحيح هو القول المذكور لا المذهب وهو الظاهر من قول السيد الشريف قدس سره وانما يصح هذا اذا حذف قيد الابتداء فعلى صاحب المذهب ينبغي ان يقول باستناد الممكنات كلها الى الله تعالى بحذف قيد الابتداء (قوله وكونه قادراً مختاراً الخ) ترك ماثبت في المواقف بقوله وانه لايجب على الله تعالى شيء اذ لا وجوب عن الله ولا وجوب عليه لان الوجوب المعتبر في هذا المذهب ليس هو الوجوب على الله تعالى بل وجوبه عنه سبحانه فان كان الوجوب عنه منافيا للاختيار كما زعم فذكر الاختيار مغن عن نفيه والا فبطل ماتوهمه من المنافاة بينه وبين كونه قادرا مختارا بمعنى صحيح الفعل والترك

(قوله ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الخ) يعني ان اختيار الامام هذا المذهب مناف لقوله بكون جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى قادراً مختارا صحيح الفعل والترك ووجه المنافاة هو ان كونه تعالى مبدأ بالاختيار لحصول جميع الاشياء من غير مدخلية امر آخر في شيء منها اصلا يقتضي عدم كون حصول شيء ما منها واجبا عن شيء اصلا لا عنه تعالى لكونه مختارا ولا عن غيره لعدم مدخليته فيه اصلاً وكون العلم حاصلاً عن النظر وجوبا عقليا يوجب كون حصول بعض الاشياء عن بعض وجوبا فيكون منافيا له وهو ظاهر هذا ماقصده صاحب المواقف لا مازعمه بعض الناظرين

(بل)

فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا

فلو حصل العلم بهاتين المقدمتين مع العلم بالاندراجين ولم يحصل العلم بالنتيجة يلزم ان لاتكون احدى المقدمتين اوكيفية الاندراج معلومة بل يكون تحقق تلك الكبرى في العلم كتحقق الكل بدون الجزء ولذلك كتب بعض العلماء الى الشيخ الرئيس قوله عليك بان لاتعتمد على العلوم الرسمية فان ابينها الشكل الاول وعليه اشكالات منها ان الاصغر ان لم يندرج في الاوسط فلا انتاج والا فالكبرى كافية فلا حاجة الى النتيجة واجاب الشيخ عنه بانه مندرج لكن الحكم عليه بالاكبر معلوم في الكبرى بعنوان الاوسط لابعنوان الاصغر وربما يكون الحكم على الشيء بعنوان معلوما وبعنوان آخر مجهولا يستدل عليه بالاول فالاحتياج الى النتيجة باق وبالجملة القول بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بهاتين المقدمتين المرتبتين مع العلم بكيفية الاندراج والتفطن لها ولو بواسطة العكس او الرد او الافتراض يجري مجرى ان يقال يجوز ان لا يعلم قيام زيد مع العلم بكون كل من زيد وعمرو وبكر قائما ولايجوزه عقل قطعا فاتضح ماذكره الامام بل هو المنقول عن القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين بل قد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول اي القول بالوجوب العادي مذهب بعضهم كذا في شرح المقاصد وبما ذكرنا يظهر اندفاع ماقيل ان مرادهم من الوجوب الوجوب العادي ولايلزم من القول بالوجوب العقلي ههنا بناء على ماذكرنا القول بالوجوب العقلي في مثل احتراق الجسم النباتي اوالحيواني عقيب الملاقاة في النار حتى ينافي ماذكره حجة الاسلام في تهافته من ان القول باللزوم العقلي بين احتراق القطن وملاقاة النار وامثاله انكار لاكثر المعجزات كسلامة ابراهيم عليه السلام عن نار نمرود عليه اللعنة اقول بل لايلزم ذلك القول في امثاله للحكماء مطلقا لان مثل الاحتراق الواجب عقلا عندهم مشروط بعدم ظهور المانع كلزوم العلم للنظر المشروط بعدم المانع كالمعارض وحينئذ يندفع عنهم لزوم الانكار (قوله ولايصح هذا المذهب الخ) ايراد على الامام بانه مع كونه تابعا للاشعري في الاصول لزم ان يخالفه ههنا في اصلين احدهما استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء اذلم يستند العلم حينئذ اليه تعالى ابتداء بل بواسطة النظر الموجب له فاستدلاله بهذا الاصل على نفي تولد العلم عن النظر فاسد

(قوله انما يصح هذا القول اذا حذف قيد الابتداء الخ) اعلم ان السيد الشريف حمل استناد الجميع اليه تعالى ابتداء على استقلاله تعالى فى الخلق والايجاد ونفى التأثير فى الوجود والخلق عن غيره تعالى بمعنى ان الجميع واقع بخلقه وايجاده ولا يتصور وجود شيء بدون خلقه وايجاده على ماهو المختار عنده من مذهب الحنفية فان معنى استناد الممكنات باجمعها اليه سبحانه عندهم كون الخلق والايجاد من خواص الواجب ذلك عن غيره فمعنى عدم صدور المعرفة عنه ابتداء ان لا يخلقه الله تعالى عن ذلك وانما يكون متولدا عن النظر الذى هو خاق الله تعالى على ذلك المذهب فيكون صادرا عنه لا ابتداء بل بواسطة لزومها على النظر وتولدها منه ويكون مختارا فيهما بمعنى صحة الصدور والترك بايجاد مايوجبها وتركه على الوجه الذى قرره فلا يصح على هذا القول باستناد الجميع اليه ابتداء لمعنى فاصاب فى هذا التوجيه ولكنه تابع المصنف فى حصر الصحة على حذف قيد الابتداء ولهذا اعترض عليه الشارح بقوله قلت الخ فان صحة هذا المذهب مع استناد الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المعتبر عند الحنفية ظاهرة غنية عن البيان اذا اختصاص الخلق والايجاد به تعالى يجامع مع ثبوت مطلق التوقف والسببية فى الممكنات والارتباط بالعلية والمعلولية فيكون المعرفة موجودة بخلق الله تعالى وايجاده مع كونها لازمة للنظر مستحيل الانفكاك عنه واما بالمعنى المعتبر عند الاشاعرة من نفى الوساطة من الاسباب والشرائط بناء على نفى العلية والتسبب والتوقف والارتباط بين الممكنات بالعلية والمعلولية فوجه جوازه مابينه الشارح بان اللزوم لايلزم منه التوقف الذى ينفيه ظاهر مذهب الاشعرى

وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح هذا القول اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء اليه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا

بل انما يدل على نقيض ماادعاه وثانيهما كونه تعالى قادرا مختارا بمعنى صحة الفعل والترك بحيث لايجب عليه ولا عنه شيء من الممكنات لانه اراد بوجوب العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر الصادر عنه بالاختيار لا بالايجاب فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة بعض الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب الاصلح بواسطة المصلحة العائد للممكنات وان اراد وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر المعد الواجب الصدور عنه بواسطة معد آخر فقد اثبت الوجوب عن ذاته تعالى بواسطة الاعداد والاستعداد كما زعمه الحكماء وعلى كلا التقديرين ينافى الاصل الثانى فلا يكون مذهبا موافقا لجميع اصول الاشعرى فبين كلاميه تناقض (قوله قال السيد الشريف الى آخر) حاصل كلام السيد الشريف ان ماوارده المصنف عليه من المخالفة فى الاصل الاول وارد غير مدفوع لكن ماأورده عليه من المخالفة فى الاصل الثانى مدفوع بان وجوب بعض الافعال عن بعض عقلا لاينافى كون ذلك الفعل الواجب مقدورا لفاعله بهذا المعنى بعد ان يكون الفعل الموجب مقدوراله اذ يمكنه ان يفعله بايجاد مايوجبه وان يتركه بترك مايوجبه كما اشار اليه شارح المقاصد لكن لايكون القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد فى افعاله تعالى وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى بعضها بالمباشرة وبعضها بالتوليد كما يقوله المعتزلة فى افعال العباد هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن لايكون القدرة عليه ابتداء انه لم يتعلق القدرة به هنا بلا سابقة نظر موجب له بل بسابقة النظر الموجب فمسلم وغير مفيد لمخالفة الاصل الاول لان مراد الاشعرى من قوله ابتداء نفى اشتراط بعض افعاله تعالى ببعض الممكنات كما هو مذهبا التوليد والاعداد لا نفى اللزوم مطلقا ضرورة انه قائل باللزوم العقلى بين بعض الممكنات وكيف ينكر احد ان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد الجسم يستلزم ايجاد اجزائه التى لاتجزى وان اراد انه لايمكن تعلق القدرة به الا بشرط النظر فذلك ظاهر المنع كيف والامام وهؤلاء الاعلام قائلون بانه تعالى قادر على

عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى لاكما يقول به المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لاينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد مايوجبه وان يتركه بان لايوجد ذلك الموجب لكن لايكون تأثير القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم المنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام الامام الرازى انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا

خلق العلم باخفى النظريات بالالهام بلانظر اصلا فالقول بلزوم العلم للنظر عقلا مع عدم التوقف عليه مما لايقدح فى الاصل الاول قطعا فهذا المذهب لايخالف شيئا من اصول الاشعرى بل هو مذهب المحققين من الاشاعرة هذا خلاصة مايذكره الشارح المحقق فيما بعد فعلى هذا وجب ان يكون واسطة التوليد المحذور موقوفا عليها كالمعد واما الوجوب العقلى بواسطة غير موقوفة عليها فغير محذور عند الاشعرى والمحققين سواء سمى توليدا اولا فما اورده المصنف والشريف مبنى على ان مطلق الواسطة الموجبة تستلزم التوليد المحذور كما يدل عليه كلامهما فى بحث التوليد وليس كذلك (**قوله** وان كان الكل واقعا بقدرته الى آخره) اشارة الى دفع المخالفة فى الاصل الثانى.* وقوله كما يقوله المعتزلة الى آخره تأييد لدفع المخالفة كأنه قال ألايرى ان المعتزلة مع قولهم بالتوليد فى افعال العباد بالاتفاق يجعلون المتولدات مقدورة للعباد حيث قالوا لو لم تكن المتولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهى بها كورودهما بالافعال المباشرة وقد وردا كالقتل فى الجهاد مع الكفار ولما توجه عليه ان يقال كيف يكون الفعل الواجب الصدور عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك اجاب عنه بقوله ووجوب بعض الافعال عن بعض الى آخره فمراده بالافعال المستلزمة هى الافعال المقدورة والا فوجوب فعل عن فعل واجب ايضا ينافى المقدورية ولذا لم يكن صدور العلم عقيب النظر مقدورا عند الحكماء بهذا المعنى لان صدور ايجاد النظر واجب عندهم ايضا وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه يخل بالنظام (**قوله** قلت محصول كلام الامام الى آخره) اعتراض على السيد الشريف بانه غير مخالف للاشعرى فى الاصل الاول ايضا من غير حذف قيد الابتداء وتحقيق كلامه ان اللازم اعم من الموقوف عليه لانه ثلاثة اقسام لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف ولازم متأخر كالمعلول بالنسبة الى علته التامة ولازم معى كاحد معلولى علة واحدة بالنسبة الى المعلول الآخر فانهما لازمان معا لتلك العلة بحيث لاتقدم ولاتأخر بينهما وغاية مالزم كلام الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما لبعض الآخر لامتوقفا على البعض الآخر لان مطلق اللزوم لايستلزم توقفه على الملزوم بان يكون لازما

(متأخرا)

والنظر ايضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولايلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعرى لاينكر ان لبعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل مستند عنده الى الله تعالى ابتداء

متأخرا عن الملزوم بل يجوز ان يكون الفعلان معلولى علة واحدة هى تعلق الارادة بهما معا وحينئذ لايكون احد الفعلين متقدما اومتأخرا بالذات عن الآخر حتى يثبت التوقف بينهما و اذا لم يوجد التوقف بينهما يكون كل منهما مقدورا لفاعله ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالآخر فقوله يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى بمعنى انه يكون مقدورا مستندا اليه ابتداء غير متوقف على النظر لما عرفت من ان الامام لايقول بتوقفه على النظر لابمعنى انه مقدور يصح ايجاده بايجاد مايوجبه وتركه بترك مايوجبه كما احتاج اليه اصحاب التوليد اذ يصح ايجاده بترك مايوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللازم فى قوله ويكون لازما للنظر مبنى على الفرق بين اللازم للشئ وبين اللازم من الشئ بان الثانى يستلزم تقدم الملزوم على اللازم دون الاول ولذا كان احد معلولى علة واحدة لازم للآخر لا لازما من الآخر وكذا العلة المساوية للمعلول لازمة للمعلول لا لازمة منه وكان المعلول لازما للعلة ومن العلة ففى كلامه ههنا تحقيق لعدم مخالفته للاشعرى فى كلا الاصلين معا وماقيل فيه ان عدم منافاة هذا المعنى للاختيار وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى محل نظر فتأمل فمدفوع بانه اذا لم يكن الفعل المتولد المتوقف على الواسطة واجبا على فاعله كما اتفق عليه المعتزلة واشار اليه الشريف والعلامة التفتازانى فما ظنك بالفعل الغير المتوقف على الواسطة وليس من قبيل مااوجبه المعتزلة عليه تعالى بواسطة قبح تركه عقلا فى زعمهم بناء على الحسن والقبح العقليين ليكون واجبا عليه تعالى ولو فى زعمهم بل الوجوب ههنا كوجوب الفعل عليه بواسطة تعلق ارادته تعالى بذلك الفعل فى ان كلا من الوجوبين لاينافى كونه تعالى مختارا فى ذلك الفعل فاعلم (**قوله** ومن البين ان الاشعرى الى آخره) لما يتوجه ان يقال بهذا القدر لايوافق هذا المذهب للاصل الاول لان مراد الاشعرى من قوله ابتداء سلب الوجوب مطلقا لاسلب التوقف فقط فدفعه بانه لاينكر لزوم بعض افعاله تعالى لبعض قطعا فلا يمكن ان يحمل على نفى اللزوم مطلقا بل على نفى التوقف على غير ارادة الله تعالى بقرينة ان ذلك القيد لرد التوليد والاعداد المبنيين على التوقف الموجب لاحتياج الواجب تعالى فى افعاله الى بعض الممكنات وهو المحذور عند اهل التحقيق لامطلق اللزوم

لها لا كيف ما اتفق بل من حيث يقتضى تلك العلة الارتباط بينهما و تعلقا بالكل منهما بالاجزاء والا فكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالاستناد الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر (قوله ومن البين الخ) وكيف يمكن للعاقل ان ينكر لزوم المحل للعرض والجزء للكل والوجود والحيوة للعلم والقدرة ولاينافى ذلك اختيار البارى تعالى ولا استقلاله فى افادة العلم والقدرة والحال والكل

(قوله ولا يلزم من ذلك توقف الخ) اى ولايلزم من كون العلم الحاصل بقدرة الله تعالى لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ان يكون حصوله عن الله تعالى موقوفا على النظر ويكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافيا للقول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء بل اللازم من ذلك ان يكون بعض افعال الله تعالى وهو العلم لازما لبعض آخر هو النظر فاندفع ماأورده صاحب المواقف على الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول الخ (قوله ومن البين ان الاشعرى الخ) اشارة الى دفع ماقاله السيد الشريف قدس سره من كون هذا

وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا وتفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل مايمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلايرد ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بداهة وقاعدة الاشعري تقتضي ان لايتوقف

فلا اشكال اصلا (قوله وكيف ينكر احد الى آخره) ولو قال وان وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان اولى اذ الكلام ههنا في الاستلزام بين مطلق الممكنات لابين العلمين فقط كما لايخفى (قوله وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى) والتوقف على الارادة ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة ليست غيره تعالى قيل انكار التوقف مطلقا مع التزام اللزوم مكابرة في اللازم المتقدم كازالة السواد بالنسبة الى ايجاد البياض وكالعلم بالجزء بالنسبة الى العلم بالكل كما لايخفى على من تأمل في معنى التوقف واللزوم العقلي فالظاهر ان الاشعري على تقدير اثباته اللزوم العقلي بين بعض الاشياء لاينكر التوقف مطلقا بل انما ينكر التوقف على وجه التأثير وذلك ينافي التأثير الابتدائي فان معناه هو استناد التأثير اليه ابتداء بلا مدخلية الغير في التأثير فمدفوع بما قدمنا من جواز ان يكون مثل ايجاد البياض وازالة السواد وايجاد الجسم وايجاد اجزائه معلولي علة واحدة وقد جوز الحكماء مثله في الكون والفساد بناء على انهما آنيان فازالة الصورة السابقة وايجاد اللاحقه يقعان معا في آن واحد عندهم اذلو كان ايجاد اللاحقة في آن ثان لزم تجرد المادة عن الصورة في زمان بين هذين الآنين بناء على ان بين كل آنين مفروضين زمانا ويستحيل تتالي الآنات عندهم فمن اين جاءت البداهة المؤدية الى المكابرة ههنا نعم يرد على الحكماء هناك انه ان اجتمع الصورتان في آن واحد يلزم اجتماع الصورتين المتضادتين في ذلك المحل في ذلك الآن والايلزم تجرد المادة او تتالي الآنين ليقع زوال السابقة في آن ووجود اللاحقة في الآن التالي له فكذا الكلام ههنا فالحق ههنا ان الاشعري لايمكنه انكار اللزوم العقلي بين الممكنات والالزمه تجويز وجود العرض بدون الجوهر المحل ووجود الكل بدون الجزء وامثالهما وذلك التجويز مع انه لايصدر عن العاقل ضرورة يرفع الامان من البراهين فلا يثبت شيء من المطالب اليقينية كما اشار اليه شارح المقاصد ولاانكار التوقف للقطع بان البياض والسواد لايجتمعان في آن واحد بل في آنين متتاليين كما ذهب اليه المتكلمون وكفى بهذا برهانا على مذهبهم في التتالي لكن اثبات ذلك التوقف لاعلى وجه يرجع الاحتياج الى الواجب تعالى كما زعمه الحكماء حيث جعلوا ايجاد جوهر شرطا لايجاد جوهر آخر بل على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات بمعنى ان ايجاد العرض انما يتوقف على ايجاد الجوهر المحل لاحتياج العرض الى المحل لالاحتياج الفاعل ولذا

المذهب منافيا لمذهب الاشعري (قوله فلايرد ان ايجاد البياض الخ) اي اذا تقرر ان الاشعري انما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى ولاينكر كون بعض الاشياء لازما لبعض فلايرد على الاشعري ان ايجاد البياض في الجسم متوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه وقاعدته تقتضي ان لايتوقف هذا الايجاد على هذه الازالة وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض في الجسم لايتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه عنه بل يستلزم ان يتعلق الارادة باعدامه عنه

(لم يتوقف)

عليـه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البيـاض يستلزم تعلقهـا باعدام السـواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لامؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات وقدصرح به الشيخ فى الشفاء لكنهم لاينكرون التوقف على الوسائط وظاهر مذهب الاشعرى ينفيه

لم يتوقف ايجاد الجوهر على ايجاد جوهر آخر عندهم لان وجود شئ منهما لايتوقف على وجود الآخر وكذا يتوقف ايجـاد الكل على ايجاد الجزء وايجاد البياض يتوقف على ازالة السواد لاحتياج وجود الكل الى وجود الجزء ووجود البياض فى محل السواد على زوال السواد لالاحتياج الفاعل اليه فى شئ منها وهذا معنى ماقاله الشريف المحقق فى شرح المواقف فى بحث التوليد والتحقيق انه لامحذور فى الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتيـاج فى الحقيقة راجع الى الفعل المتولد لاالى الواجب تعالى شانه وهذا نهاية التحقيق فى هذا المقام وبه يظهر انه لايمكن التوفيق بين مذهب الاشعرى وبين ماسيذكره من تحقيق مذهب الفلاسفة (قوله لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم الخ) دليل لعدم الورود والمراد انه يستلزمه من غير توقف على تعلقها باعدام السواد فالتوقف ممنوع ودعوى البداهة غير مسموعة وقدعرفت ان التوقف فى هذا المثال وامثاله قطعى وغير مضر وفى العـلم بالنسبة الى النظر غير ثابت عند الامام وسائر الاشاعرة كمالايخفى (قوله واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة الى آخره) يعنى ان مذهب الفلاسـفة بمشهوره هو اسناد التأثير الى الوسائط كاسناد التأثير فى بعض العقول الى بعض وفى جميع الحوادث العنصرية او بعضها الى العقل العاشر والبعض الآخر الى الطبائع وتحقيقا هو اسناد التأثير فى الكل الى الواجب تعالى وتلك الوسائط من العقول والطبائع بمنزلة الشرائط والآلات المعهودة عندنا وهى التى نحتاج اليها فى اعمالنا وربما يكون تلك الشرائط والآلات مما يتوقف عليه سهولة العمل لانفس العمل فبمجرد كونها بمنزلة تلك الشرائط والآلات لم يلزم كونها موقوفا عليها لنفس التأثير فاستدركه بقوله لكنهم لاينكرون الى آخره فلا يرد انه ان اريد بكونها بمنزلة الشرائط انها شرائط بناء على ان بعض الشرائط بمنزلة البعض الآخر فلا وجه للاستدراك اذلا وجه لتوهم عدم التوقف على الشرائط وان اراد انها ليست بشرائط بل بمنزلتها فينافيه الاستدراك المذكور اذالموقوف عليه الخارج شرط قطعا ولك ان تقول المراد هو الاول لكن عبارة المنزلة فى كلام الشيخ اوهمت عدم التوقف فتوجه الاستدراك (قوله وظاهر كلام الاشعرى ينفيه) يعنى ان الحكمـاء اثبتوا جنس التوقف على الوسـائط وظـاهر كلام الاشعرى ينفى هـذا الجنس وجوابنـا السابق عمـا اورده المصنف والشريف على الامام مبنى على هذا الظـاهر ويمكن ان يحمل باطن كلامـه على اثبـات التوقف فى البعض فى مثل توقف ايجاد البياض على ازالة السـواد

(قوله لامؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى)ان كان المراد منه لامؤثر فى الوجود بمعنى انه لاموجـد ولاخالق فى الحقيقة الا الله تعـالى فهو بعينه مذهب الحنفية اوان كان لامؤثر فى الحقيقة اصلا فهو اقرب منه الى مذهب الاشاعرة (قوله وظاهر مذهب الاشعرى ينفيه) اشارة الى ان تحقيق مذهبه لاينفيه

(قوله وظـاهر كلام الاشعرى ينفيه اشار بقوله وظاهر الى جواز حمل اسـتناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم كون غيره تعـالى مؤثرا فى شئ فعلى هذا لايكون كلام الاشعرى منافيـا لتحقيق مذهب الحكماء على ماصرح به الامام فى المباحث المشرقية ولايرد على الامام مااورده صاحب المواقف من عدم صحة مذهبـه مع القول باسـتناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولايرد عليه ايضا ما اورده الشريف قدس سره فى منافاة مذهبه لمذهب الاشعرى على مالايخفى

وقال الامام فى المباحث المشرقية الحق عندى انه لا نع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف فى صدوره عن البارى تعالى

على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى فحينئذ لا نحتاج فى دفع الايراد به على قاعدة الاشعرى الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم الازالة للايجاد من غير توقف عليها وذلك لا يقدح فى جوابنا السابق لان اثبات التوقف فى بعض الممكنات المحتاج الى وجود الآخر او زواله لا يوجب اثباته فى البواقى حتى يثبت توقف العلم على النظر ويثبت التوليد الذى ذكره الشريف بلا مرية بل ايجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على ايجاد النظر عند عامة الاشاعرة وليس مراده ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف فى جميع ما اثبته الحكماء فيه بان يحمل قوله ابتداء على نفى التأثير بالواسطة ليتحد المذهبان ويكون اشارة الى جواب آخر عما اورده المصنف والشريف بعد تسليم توقف العلم على النظر كما توهموا ههنا لان ذلك الحمل قول بلا دليل بل مع الدليل على خلافه بناء على ان اثبات الاشتراط فى جميع ما اثبته الحكماء فيه يستلزم الدور او التسلسل او قدم العالم الباطل عند الاشعرى وايضا اذا توقف العلم على النظر فقد ثبت التوليد بين افعاله تعالى قطعا فكيف يكون جوابا عما اورده الشريف وكيف يقول به الاشعرى مع ابطاله التوليد رأسا وليس هذا القول منهم الا تفوه من غير شعور بمعناه نعم مدار حمل الباطن على ما ذكروه حمل قوله ابتداء على نفى التأثير بالواسطة كما استعمله الامام فيه فيما بعد لا على نفى مطلق الاشتراط لكنه لا يستلزم القول بالاشتراط على وفق الحكماء وانما يصح ذلك فيما كان الفاعل موجبا فى افعاله لا مختارا كما يقول به الاشعرى وسائر اهل الحق فلو سلمنا ان مراد الشارح ذلك كما يوهمه اشتغاله فى هذا الكتاب بتخليص الحكماء عن الورطة فذلك جواب مبنى على الباطل عند اهل السنة والجماعة قطعا (**قوله** وقال الامام الى آخره) غرضه من هذا الكلام امران احدهما تأييد ما ذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى وثانيهما الاشارة الى مدار الباطن من حمل قول الاشعرى ابتداء على ما استعمله فيه الامام (**قوله** لا مانع الى آخره) اى لا مانع فى كلام الفلاسفة عن حمل مرادهم على اسناد التأثير فى الكل اليه تعالى كما هو الظاهر لانه لرد من زعم ان فى كلامهم مانعا عن حمل مرادهم عليه بل مرادهم اسناد التأثير فى البعض الى الوسائط فلا يرد ما قيل ان كلام الامام لا يؤيد ما ذكره من تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه ظاهر قوله قلت هذا الى آخره لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض عليهم بانهم مع عدم المانع فى اصولهم عن اسناد التأثير فى الكل اليه تعالى اسندوا التأثير فى البعض الى الوسائط نعم بعد ذلك يرد على الشارح ان الامام غير جازم فى ان مرادهم ذلك

(قوله الحق عندى الخ) قد الطف بعض الفضلاء فى هذا المقام على الغاية حيث قال سبحان الله كيف يجرى الحق على لسانه واعجبنى جداً حسن هذا المقال

(بل)

فلاجرم يكون وجوده فائضا عن البارى تعالى من غير شرط ومنها مالايكفى امكانه بل لابد من حدوث امر قبله لتكون الامور السابقة مقربة للعلة الفياضية الى الامور اللاحقة وذلك انما تنتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن البارى تعالى وحدثت عنه ولاتأثير للوسائط اصلا فى الايجاد بل فى الاعداد قلت هذا هوماذكرناه من انه هو تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما لايخفى

بل يجوز الحمل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون جواز الحمل كناية عن الحمل لان كلام العقلاء يجب ان يؤول بقدر الامكان ويؤيده ماذكره الشيخ فى الشفاء وبهمنيار فى التحصيل (قوله فلا جرم يكون وجوده الى آخره) لايقال جميع القدماء الممكنة من العقول والفلكيات ومواد العناصر من قبيل القسم الاول عندهم فاما ان يصدر الكل دفعة وهو مخالف لاصلهم القائل بان الواحد لايصدر عنه الا الواحد او يصدر بعضها بشرط البعض الآخر كما سينقله عن ابى البركات البغدادى فيبطل قوله من غير شرط لانا نقول مراده من غير شرط حادث كما فى القسم الثانى بقرينة المقابلة فلاينافى اشتراطه بشرط ازلى بناء على اصلهم المذكور وعلى هذا يكون المراد بكفاية الامكان الذاتى فى وجوده ان لايحتاج ايجاده الى شرط حادث لا الى شرط اصلا والا انحصر القسم الاول فى المعلول الاول ولو ادرج مابعد المعلول الاول فى القسم الثانى لم يصح قوله وذلك انما ينتظم الى آخره بل لم يصح قوله بل لابد من حدوث امر آخر قبله اللهم الا ان يعمم الحدوث من الذاتى ويقيد الانتظام بكونه فى الحوادث بمعنى ان ذلك التقريب انما ينتظم فى الحوادث بحركة سرمدية ولا يخفى بعده (قوله وذلك انما تنتظم الى آخره) اى حدوث امر قبل كل حادث انما ينتظم فى سلسلة المعدات الغير المتناهية ازلا وابدا بحركة سرمدية دورية لاستحالة الحركة المستقيمة الغير المتناهية لتناهى الابعاد (قوله بل فى الاعداد) يرد عليه ان الاستعداد المسمى بالقوة امر موجود عندهم يتفاوت بالقرب والبعد لا كالامكان الذاتى الغير المتفاوت فلوكان للوسائط تأثير فى الاعداد لكان لها تأثير فى ذلك الامر الموجود وهو مناف لما ادعاه بل عند ايجاد كل واسطة من تلك الوسائط المتعاقبة يزول الاستعداد الموجود فى مادة المستعد ويخلق فيها استعداد آخر اقرب من الزائل فايجاد تلك الاستعدادات المتعاقبة فى المادة والتأثير فيها ليس للوسائط بل له تعالى على تقدير اسناد الكل ولا مخلص الا بان يكون اضرابا عن لازم التأثير اى لامدخل لها فى الايجاد بل فى الاعداد الحاصل بها اوبان يحمل على تقرير النفى كما ذهب اليه بعض النحاة اى لا تأثير لها لا فى الايجاد ولا فى الاعداد (قوله مبنى على مذهبهم) اذ الامام غير قائل بالحركة السرمدية بل مبطل لها فى كتبه فدل على ان مراده من قوله والحق عندى

(قوله انما تنتظم بحركة سرمدية الخ) اثبات الحركة السرمدية على ماذهب اليه الفلاسفة لايضر فى حدوث العالم بالمعنى المعتبر فيه عند الائمة وفقهاء الامة المعلوم من الشريعة كما مر (قوله مبنى على مذهبهم) واختيار منه لذلك فى هذا الكتاب وهو غير مناف لما هو الحق من حدوث العالم بجميع اجزائه واما كونه محض حكاية لمذهبهم ينافيه قوله والحق عندى والمقصود من النقل ان ظاهر مذهب الاشعرى غير مراد له وفائدته تأكيد عدم منافاة المذهب الرابع لاستناد جميع الممكنات ابتداء بمعنى نفى الخلق والايجاد عن سبحانه على ماهو مذهب الحنفية ويتضمن الاعتراض على المصنف فى جعله مذهبا رابعا وتخصيص الرازى بنسبته اليه

(قوله واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم) اى على مذهب مذهب الفلاسفة لاعلى المتكلمين القائلين بحدوث العالم اولا على ماهو الحق عنده من حدوثه لكن قوله الحق عندى الخ يأبى عن هذا كما لايخفى

والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال فى شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم فى الحس والمهندسون انكروا افادته العلم فى الالهيات

الى آخره انه الحق عنده فى توجيه كلام الفلاسفة لانه الحق المعتقد عنده فيكون تأييدا لما ذكر وقد عرفت مافيه من الضعف (قوله والسمنية ينكرون الى آخره) شروع فى ان مراد المصنف من هذا الكلام رد هذه الطوائف الثلاث بناء على ان الطائفة الاولى تنكر افادته مطلقا والثانية فى غير الهندسيات والحسابيات والثالثة كفايته فى الهيات خاصة بدون المعلم قال الامام لانزاع فى افادته الظن وانما النزاع فى افادته اليقين * والسمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى سومنات اسم صنم لهم وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لاطريق الى العلم سوى الحس كذا فى شرح المواقف ولهم فى هذا الانكار عشر شبهات مذكورة فى المفصلات لم يتعرض الشارح لشئ منها كما تعرض لتمسك الطائفتين الاخيرتين لعدم الاعتداد بمذهبهم لان افادته فى الهندسيات قطعى لاينكره عاقل ولذا عبروا عن ادلتهم بالشبه وعن ادلة الفريقين بالاحتجاج كما يظهر من المواقف (قوله اصلا) اى يقولون انه لايفيده اصلا لافى الالهيات ولافى الهندسيات ولافى غيرهما (قوله سوى الحس) والظاهر انهم ارادوا بالحس مايعم الحس الظاهرى والباطنى فان الفرح والالم الحاصلين للانسان معلوم لنفسه وجدانا وبداهة (قوله لعلهم يدعون ظن التناسخ) اشارة الى دفع مايرد عليهم من ان التناسخ عبارة عن مفارقة النفس عن بدن وتعلقها ببدن آخر ونفس النفس غير محسوسة فضلا عن تعلقها فيكون العلم به نظريا ثابتا بالنظر فان افاده النظر فقد ثبت نقيض مدعاهم والا فلا يصح حكمهم بالتناسخ فاجاب عنه بانهم لاينكرون افادة النظر الظن وانما ينكرون افادته اليقين فيختارون ان التناسخ نظرى يثبت بالنظر لكن الثابت به الظن لا اليقين فلا يثبت نقيض مدعاهم وفيه اشارة الى انهم يدعون الظن فى كل ماليس محسوسا كنفى افادة النظر اليقين ونفى الطريق اليه عن ماعدا الحس واثبات كون النفس جوهرا وراء الهيكل المحسوس لاعرضا كما يقتضيه القول بالتناسخ الا ان يجوزوا انتقال العرض من محل الى آخر وفى هذا الكلام ايماء الى القدح فيما اوردوا على جميع ادلة هذه الطائفة بل على كل مايحتج به لاثبات ان النظر لايفيد العلم من ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شئ من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم فى الجملة وان كان ضروريا يلزم اختلاف اكثر العقلاء فى البديهى وهو باطل قطعا وانما الجائز اختلاف القليل كالقادحين فى البديهيات وذلك القدح مما اشار اليه الشريف (قوله والمهندسون انكروا افادته العلم فى الالهيات الى آخره) المستفاد من شرح المقاصد انهم انكروه فى الالهيات والطبيعيات ولذا حمل ابعد الاشياء فى دليلهم عن مايعم السموات والارض

(قوله قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به الخ) قلت لعلهم يدعون ايضا ظن انحصار طريق العلم فى الحواس لا العلم به لان الانحصار ليس محسوسا ايضا فهم كيف يجوزون كون غير المحسوس معلوما تدبر

(قوله والمهندسون انكروا افادة العلم فى الالهيات) دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة فلا يقع فيها غلط

متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر اوعرض مجرد اومادي

واحوالهما ويدل عليه ماقالوا ان النظر انما يفيد اليقين في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسعة متسقة لايقع فيها غلط فتخصيص الشارح بالالهيات اما لأن الكلام فيها واما الحمل الالهيات على معنى يعم الطبيعيات بان يراد المباحث المتعلقة بالحكمة الالهية سواء كانت من مسائلها اومن مقدماتها والحكمة الالهية تتوقف على الحكمة الطبيعية (قوله بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته) اى اقربها اتصالا ومناسبة كما في شرح المقاصد اواولاها بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله كما في شرح المواقف لكنّ الثاني لاجل الاول وعلى التقديرين فحكمهم بافادته في الهندسيات والحسابيات قرينة واضحة على ان مرادهم من الاشياء غير موضوعي الهندسة والحساب اعني الكم والعدد من حيث احوالهما المبحوث عنهما فيهما اما على الثاني فظاهر لانهما اولى بان يكونا معلومين بحقيقتهما واحوالهما المذكورة مماعداها عندهم واما على الاول فلان المراد بالمناسبة هي المناسبة الموجبة للعلم بحقيقته واحواله ومدارها على كون الشيء محسوسا قريبا بحيث ينكشف حقيقته واحواله على الانسان كالمقدار اومنطبقا عليه مشاركا له في الحكم كالعدد لامحسوسا بعيدا كالارض بجملتها والافلاك ولاغير محسوس ولامشاركا له في الحكم كالمجردات والمراد بهوية الانسان الشخص المختص به الذي يعبر كل احد بقوله انا وذلك الشخص مختص بالانسان الجسم سواء كان عينه اوجزءه اوعرضا حالا فيه اوجوهرا مجردا متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وليس اضافتها الى الانسان ههنا من اضافة العام كيوم الاحد فانها انما تصح على القول بالهيكل (قوله وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر الى آخره) اى ومن حيث انها جوهر اوعرض مجرد اومادي يعني انها غير متصورة بكنهها لا بداهة ولا بالنظر وكذا لم يحصل الجزم بانها من اى حقيقة لا بداهة ولا بالنظر اذ قد اختلف الاقوام في انها هذا الهيكل المحسوس اواجزاء لطيفة سارية فيه اوجزء لايتجزى في القلب اوجوهر مجرد متعلق به اوعرض هو المزاج الى غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار متدافعة متعارضة ولم يتقرر شيء منها سالما عن النقض والمعارضة وليس المراد انها غير معلومة الوجود ايضا فان وجودها بديهي لاخلاف فيه اصلا كما اشار اليه الشريف لايقال لاكلام ههنا يتعلق بالتصور وانما الكلام في ان النظر لايفيد التصديق اليقيني فلاوجه للتعرض للتصور بالكنه لانانقول زعموا ان الحكم بان حقيقتها كذا فرع تصورها بكنهها كما هو دليلهم الاول وماذكره الشارح دليلهم الثاني المبني على ذلك الزعم وليس ذلك الزعم مستلزما لزعم ان الحكم عليها مطلقا فرع تصورها بالكنه وهذا مع وضوحه خفي على بعضهم واورد على الشريف هناك بان وجودها ايضا غير معلوم

وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر شيء منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التى هى اقرب الاشياء اليهم فماظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيهـا بالاليق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لايخفى

عندهم واعجب من ذلك ان بعض الافاضل سلمه واجاب عن ايراده بان يقول لعل المستدل بالدليل الثانى غير المستدل بالدليل الاول ولم يدر ان التعرض بعدم التصور بالكنه فى الدليل الثانى مستدرك بلاطائل حينئذ (قوله وقد تعارضت الى آخره) معطوفة على قوله وهى غير معلومة عطف علة على المعلول اى اذ قد تعارضت فى شانها الادلة والمناقضـات وذلك كناية عن كثرة الاختـلاف كما يدل عليه سياق كلامه وتلخيص استدلالهم ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكهنه وينكشف احواله على الانسان بحيث لايقع فيها اختلاف كثير ويزول القايل ويتقرر الامر على شيء وهو موضوع الهندسة والحسـاب والنظر يفيد اليقين فى هذا القسم وقسم بخلافه ولايفيده النظر فيـه لان الاقرب من هذا القسم هوية الانسـان وهى غير معلومة بالضرورة والا لما كثر فيها الخلاف وماتعارضت الادلة والاسئلة على وجه لم يرتفع اصلا ولم يتقرر الامر فى شيء من المذاهب قطعا مع بذل وسعهم فى تحقيقها ولذا فرع عليه عجزهم عن معرفتها فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من ذلك القسم بالنظر فعدم امكان معرفة حال الابعد منه بالطريق الاولى فلا يرد النقض الآتى من الشارح بجريانه فى الهندسيات وعلم انه من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لاقيـاس فقهى كما اشار اليه الشريف اقول الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات والحسابيات فهم ايضـا يدعون الظن فيه فليكن تمسكهم بقياس فقهى مفيد للظن (قوله قلت ضعف هذا الدليل لايخفى) لانه ممنوع بوجوه * اما اولا فلان عدم معلوميـة الهوية بالفعل ممنوع فضلا عن امتناع المعلومية لجواز ان تكون معلومة لبعضهم بالنظر وماذكرتم من كثرة الاختلاف لايستلزم عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك الانظار بل غاية ماتستلزمه ان تمييز الصحيح من الفاسد مشكل ولا كلام فيه * واما ثانيا فلو سلمنا ان ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلانسـلم انه يلزم منه ان لايكون الابعد معلوما وانما يلزم ذلك لو كان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة الادراك والبعد لعسره وذلك ممنـوع اذ قد يكون الامر بالعكس كما يشـاهد فى البصر كما اشار اليه فى بعض النسخ حيث قال قريبا من عين المدرك بمعنى ذاته لكن فى العين ابهـام البصر واما ثالثا فلو سلمنا ان القرب يستلزم السهولة فلانسلم انه يلزم من عدم العلم بالاسهل عدم العلم بما ليس بأسهل لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لظهور مانع ليس فى غـيره ويتجه على الاول انه وان لم يستلزمه كثرة الخلاف لكن يستلزمه تعارض الادلة ويندفع بان المستلزم تعـارضها فى اعتقاد المستدل لافى زعم المعارض والتعارض الاول ممنوع وعلى الثانى انه انما يصح لو كان الاقرب بمعنى الاقرب اتصـالا

(قوله فماظنك باحوال الصانع وصفاته) قال السيد الشريف هذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لاالقياس الفقهى

(قوله فماظنك باحوال الصانع وصفاته) قال السيد الشريف قدس سره هذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لامن القياس الفقهى كما يرى (قوله بالاليـق والاحرى) اى بذاته وصفاته وافعـاله

(قوله لايستلزم سهولة الخ) كما ان قرب المبصر الى البصر لايستلزم سهولة ابصاره بل يوجب عدمه (قوله فلا يلزم من عدم ادراكه الخ) لجواز اختصاص الاقرب بمانع عنه مع كون قربه مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود المقتضى لايوجب رفع المانع ويحصل ادراك الابعد ولو بعسر (قوله لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات) والحسابيات وهم لايقولون به وذلك لانه مدار الدليل على التنبيه بعدم حصول العلم بالهوية القريبة للانسان على عدم حصوله بما هو ابعد منه والالهيات والهندسيات سيان فى كونهما ابعد للانسان من هويته ولا مدخل فيه لكثرة الخلاف وقلتها

(قوله لان كثرة الخلاف لاتدل على عدم حصول العلم) لجواز ان يكون حاصلا بالنظر الصحيح من تلك الانظار ولم يثبت مما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لايفيد العلم بل يثبت ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا وفى الالهيات اشكل ولا نزاع فيه انما النزاع فى كون النظر الصحيح غير مفيد للعلم (قوله وكون الهوية قريبة من المدرك لايستلزم سهولة ادراكه) كما ان قرب المبصر من البصر لايستلزم سهولة ابصاره بل قد يوجب عسر ابصاره بل عدمه قال المتأملون ان عدم ادراكه تعالى لاجل كونه اقرب الينا (قوله فلايلزم من عدم ادراكه ان لايكون الابعد مدركا) لجواز ان يكون عدم ادراك القريب لعروض مانع عن ادراكه مع كون قربه مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود المقتضى لايوجب دفع المانع ولايكون للابعد ذلك المانع فيحصل ادراكه ولو بعسر هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام (قوله على ان هذا الدليل لوتم لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات) وذلك لان مدار هذا الدليل على ما مر التنبيه بالادنى على الاعلى فنقول ان اقرب الاشياء اليهم وهو هويتهم اذا لم يكن معلوما لهم وكانوا عاجزين عن معرفته فما ظنك بالهندسيات واحوالها التى هى ابعد منهم من هويتهم وهذا الوجه مع ظهوره خفى على بعض الناظرين

لان كثرة الاختلاف لاتدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لايستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلايلزم من عدم ادراكه ان لايكون الابعد مدركا على ان هذا الدليل لوتم لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفة الله تعالى لاتحصل بدون المعلم

لا بمعنى الاولى بان يكون معلوما والمراد هو الثانى بدليل اثبات القرب لمسائل الهندسة والحساب ضرورة ان المسائل عقلية لاخارجية متصلة بالانسان ويندفع بانه مبنى على معنى الاتصال المحتمل وماذكرتم مدار التسليم وعلى الثالث انه احتمال مرجوح غير قادح فى دليلهم الظنى والحق ان يقال الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات الكمال فيجوز ان لايكون الاول معلوما فى شئ والثانى معلوما فى الواجب تعالى ولك ان تحمل مراد الشارح على هذا (قوله على ان هذا الدليل) الذى هو عبارة عن ان عدم العلم باحوال ماهو اقرب الاشياء الى الانسان يستلزم عدم العلم باحوال ماهو ابعد منه (لوتم الى آخره) يعنى انه جار فى احوال الكم والعدد لانهما ابعد من الهوية ايضا فيلزم ان لايعلم الهندسيات والحسابيات بالنظر مع تخلف حكم المدعى عندكم ولايقدح فى هذا الجريان قوله وقد تعارضت الادلة الى آخره لان ذلك القول دليل عدم العلم بالهوية لاجزء من الدليل مع ان جعله جزأ من الدليل مما لايدفع الجريان بل يؤكده ويقويه لان عدم العلم باحوال الاقرب بحيث وقع فيها الاختلاف الكثير وتعارض الادلة من غير سلامة شئ منها عن المنوع يستلزم عدم العلم باحوال الابعد بالاختلاف الاكثر والتعارض الاوفر من ذلك اذ كلما بعد الشئ يزداد الاختلاف ويشتد التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جعله جزأ من الدليل يدفع الجريان قال لم ندرك وجه هذا الكلام فان الخلاف فى الهندسيات ليس مثل الخلاف فى الالهيات فان بعض المسائل الهندسية لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفى بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس فى هذه المثابة فى الكثرة انتهى ثم يتجه على الشارح ما قدمنا (قوله وذهب الاسماعيلية الى آخره) فرقة من الشيعة وسموا بالباطنية لزعمهم بان المنجى باطن

الذى هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف فى معرفة الله تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة

الكتاب دون ظاهره ولذا سموهم بالملاحدة اذ الملحد هو من عدل عن دين الله تعالى وهم القائلون بان النظر وحده لايفيد اليقين فى الالهيات خاصة بل يحتاج النظر فى الافادة الى المعلم المعصوم المؤيد من عندالله تعالى واورد عليهم بان حصول اليقين حينئذ موقوف على العلم بصدق المعلم فان علم بقوله ايضا لزم الدور والافقد كفى النظر فيه عندكم وبانه لو لم يكف النظر لاحتاج ذلك المعلم الى معلم آخر ويتسلسل واجابوا عن الاول بان المعلم يضع مقدمات يعلم العقل منها صدقه فلا دور ولا كفاية وعن الثانى بان النظر الغير الكافى نظر غير المعلم لانظر المعلم لكونه مؤيدا من عندالله تعالى ولو سلم احتياجه ايضا الى معلم فيجوز انتهاء معلمه الى النبى عليه السلام لعالم بالوحى فلا تسلسل (**قوله** مستدلين بان الاختلاف فى معرفة الله) اى فى معرفة ذاته وصفاته اكثر من ان يحصى اى من أنه ان يحصى كما قالوا فى قول ابن الحاجب لانها اما ان تدل الخ اومبنى على تضمين معنى الابعداى ابعد من ان يحصى كثيرا وهذه مقدمة استثنائية قدمت على الشرطية من القياس الاستثنائى وهو ان يقال لو كفى النظر فى الالهيات لما وقع الاختلاف الاكثر فى معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل فكذا الملزوم واقول فيه بحث من وجهين الاول ان ارادوا ان كل مسئلة من الالهيات وقع فيها الاختلاف الكثير فهو ممنوع فى وجوده تعالى اذقلما يجوز العقل ترجح الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح هناك بل انما كثر الخلاف فى ان الواجب واحد اومتعدد وفى انه مجرد عن المادة لافى حيز ولا فى جهة او جسم فى حيز وجهة الى غير ذلك وان ارادوا وقوع الخلاف الكثير فى مجموع المسائل فلم لكن مابال النظر الصحيح فى انه لايفيد العلم بلا معلم فى مسئلة قل الخلاف فيها الثانى ان كثرة الخلاف واقعة فى مسائل الطبيعيات ايضا فما باله انه يفيد العلم فى الطبيعيات بلامعلم معصوم دون الالهيات ويمكن دفع الاول بانهم يزعمون كثرة الخلاف فى كل مسئلة او يدعون بعض النظر الصحيح لايكفى فى مسئلة الهية كثر فيها الخلاف فى مقابلة قول اهل الحق كل نظر صحيح فى القطعيات يفيده بلا معلم سواء فى الالهيات اوفى غيرها ويمكن دفع الثانى بان فى دليلهم هذا مقدمة مطوية هى كون الالهية اصعب العلوم وابعدها عن الحس والطبع بقرينة دليلهم الثانى (**قوله** وبان الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة) اى سهلة الحصول اذيكتفى فيها بادنى الظن الى المعلم فلأن يحتاجوا اى فوالله لأن يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم التى لايكتفى فيها الا باليقين اولى بحالهم اى فيلزمهم ان يحتاجوا الى المعلم فى الالهيات التى هى اصعب العلوم تحصيلا بالطريق الاولى والتوكيد بالقسم وبالجملة الاسمية لرد منكرى الاحتياج ويتجه على دليلهم هذا انه بعد تمامه انما يدل على الاحتياج الى مطلق المعلم لاالى المعلم المعين المعصوم فلايتم التقريب الاانهم

كالنحو والصرف الى المعلم فلأن يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم اولى قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لوكان دليلا على عدم العلم به لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به (فلا حاجة الى المعلم)

زعموا انحصار العالم بالالهيات فى امامهم المعصوم والمتعلم منه (قوله قلت هذا الى آخره) اى كل من كثرة الاختلاف والاحتياج فى العلوم الضعيفة الى المعلم انما يدل على عسر الحصول بدون المعلم لا على امتناع الحصول بدونه فهو جواب عن كلا الدليلين معا لا عن الثانى فقط كما وهم لان العلاوة الآتية المتعلقة بالاول يأباه ومآل الجواب عن الاول على ما فى المواقف الى العسر ايضا فان حاصل الجواب الذى ذكره المصنف هناك اما عن دليلهم الاول فهو ان الخلاف لفساد بعض الانظار لا يستلزم عدم كفاية الصحيح منها بل غايته ان يستلزم صعوبة التميز بين صحيح النظر وفاسده وهى توجب عسر الحصول لا امتناعه واما عن دليلهم الثانى فهو ان الاحتياج الى المعلم ان كان بمعنى عسر الحصول بدون المعلم فمسلم وغير مفيد لمطلوبكم وان كان بمعنى الامتناع بدونه فممنوع اذقد يحصل العلوم الضعيفة بل بعض المسائل الالهية لبعض الناس بلا معلم لا يقال لا دليل فى كلامهم على ان مطلوبهم امتناع الحصول بل يكفيهم فى مقابلة اهل الحق دعوى ان لا شئ من النظر بمفيد له بلا معلم دائما على ان يكون قولهم لا يحصل بدون المعلم سالبة دائمة لا ضرورية موجبة لدعوى الامتناع لانا نقول نعم لكن مراد المجيب ان عدم الافادة بالفعل انما يكون مسلما اذا ثبت الامتناع فاذا لم يثبت فيجوز ان يقع الافادة بالفعل فلا اشكال (قوله على ان كثرة الاختلاف الى آخره) يعنى ان الدليل الاول جار فى محل النزاع الذى هو احتياج النظر الى المعلم فى الافادة اذ قد كثر فيه الخلاف ايضا بين الفرق الاربع مع تخلف حكم المدعى عند المستدلين به لانهم يدعون العلم به ومقتضى جريان الدليل ان لا يحصل العلم به وفيه نظر اما اولا فلان الجريان ممنوع لما عرفت من المقدمة المطوية فى دليلهم المذكور بقرينة دليلهم الثانى واما ثانيا فلو سلم الجريان فالتخلف ممنوع سواء كان هذه المسئلة من مباحث النظر او من الالهيات لكونه فى قوة ان يقال ان مباحث الذات والصفات لا تعلم بمجرد النظر بدون المعلم اما على الاول فلجواز ان يدعوا فيه الظن واما الثانى فلانهم لا يدعون ان اليقين المتعلق بهذا الحكم حصل بمجرد النظر بل مع المعلم او لا يدعون فيه اليقين بل الظن ايضا لانه ليس من ضروريات الدين وبهذا اندفع ما اورد عليهم بان العلم بهذا الحكم لوكان بديهيا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وان كان نظريا لزم اثباته بنظر مخصوص فيلزم التناقض ﴿قال المصنف فلا حاجة الى المعلم﴾ اى المعلم المعهود الذى يقول الملاحدة

لواحد منهم بذلك الشئ لكان الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم وعدمه دالا على عدم علمهم بالاحتياج اليه مع انهم قاطعون به

(قوله قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع) اى ما ذكرنا من الاحتياج الى المعلم ووقوع الخلاف الكثير فى معرفة الله تعالى وعدم تميز النظر الصحيح عن فاسده لا يدل الا على عسر حصول هذه المعرفة وعدم افادة كل نظر هذه المعرفة الذى لا نزاع فيه ولا يدل على امتناع حصولها وعدم افادة الانظار الصحيحة اياها الذى هو المتنازع فيه (قوله لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به) يعنى انهم اختلفوا فى الاحتياج الى المعلم كما اختلفوا فى معرفة الله تعالى فلوكان اختلاف الناظرين الكثيرين فى شئ دالا على عدم العلم لواحد منهم بذلك الشئ كما قالوا فى معرفة الله تعالى كان الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم دالا على عدم علمهم بالاحتياج الى المعلم لكثرة مخالفتهم مع انهم قاطعون بكون المعلم محتاجا اليه فى المعارف الالهية هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام على ما لا يخفى على ذوى الافهام

(قوله لانا نعلم ضرورة الخ) مبنى على ان افادة النظر معلومة بالضرورة وان كان نفس الافادة منقسمة الى ماهو بالضرورة كالشكل الاول والقياس الاستثنائى والى ماهو بالنظر كسائر الاشكال والاقيسة وكون العلم بالافادة ضروريا او نظريا لاينافى نظرية الافادة بنفسها اوضروريتها فان الافادة حصول العلم بالنتيجة من العلم بالمقدمات مثلا وهو يتفاوت الى ضرورى ونظرى يحصل منه بالفكر فجاز ان يكون الافادة بطريق النظر ويكون العلم بالافادة ضروريا وبالعكس ولايلزم منه الدور لامكان اثبات الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بنظر مخصوص ويكون العلم بافادته ضروريا مع نظرية الكلية وتوقف العلم بافادته على العلم بافادة الكلية غير مسلم نعم يستلزم العلم بالكلية العلم بالجزئية واما التوقيف فكلا والحكم السارى من الكلية الى افراد موضوعها بجملهـا كبرى لصغرى سهلة الحصول هو الافادة دون الافادة بالنظر فلايلزم اثبات الشئ بنفسه وقد وقع فى هذا المقام فى المواقف وغيره من كتب الكلام خبط فى البيان وخاط للمرام لان صدر كلامهم كان مبنيا على كون المقدمة القائلة ان كل نظر صحيح مفيد نظرية ثم دل بيانهم الى المقدمة القـائلة ان كل نظر صحيح مفيد بالنظر بمعنى ان افادته ثابتـة بالنظر حتى لزم عليهم اثبات افادة النظر بافادة النظر فتمحلوا فى التفصى عنه بانا نثبت القضية الكلية بقضية شـخصية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشـخصية ضرورته اذا لم تؤ خذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمـول فالالازم اثبات حكم النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته فان الحكم وان كان بديهيا مشروط تصور الطرفين وتصور شئ من حيث كونه نظريا غير تصوره من حيث ذاته فنقول مثلا النتيجة فى نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو (قطعا) حق قطعا وكل ما كان كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فانه لامعنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها النتيجة هذا كلامهم ومن البين انه انما يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر من ثبوت افادة كل نظر بالنظر فيحتاج الى تمحل الجواب بانا نثبت الكلية بشخصية ذات جهتين يكون من جهة مثبتا على بناء الفاعل ومن جهة اخرى مثبتا على بناء المفعول مع كونه غير تام لان الكلية لمـا تضمنت الحكم بان الشـخصية لاتفيد الا بالنظر لايتصور افادتها بالضرورة وبغيرها والا لم تصدق الكلية

لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العـالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان للعـالم مؤثرا سـواء كان هناك معلم اولا

بالاحتياج اليه بقرينة ان هذا التفريع لردهم خاصة لان ردهم اهم من رد السمنية والمهندسين لان بطلان مذهبهما اظهر من بطلان مذهبهم فيجوز ان يلتبس على بعض القاصرين فيليق ان ينص على بطلانه ولك ان تحمله على مطلق المعلم ليحصل ردهم بابلغ وجه وهو الاوفق بسياق كلام الشارح فيما بعد ولايتجه عليه ان بعض المعارف كوجود الجنة والنار مما لاسبيل للعقل فيها بدون المعلم الذى هو صاحب الشرع لان المراد نفى الاحتياج الى المعلم فيما كان للعقل سبيل لان النزاع فيه والاحتياج الى المعلم فى مثل الجنة والنار ثابت وفاقا بين الفريقين مع ان الكلام فى المعارف الآلهية المتعلقة بالذات والصفات الا ان يقال التصديق بيوم الآخرة من ضروريات الدين فافهم (قوله لانا نعلم ضرورة الى آخره) الظاهر انه تعليل لنفى الاحتياج لالتفرعه ولزومه لما سبق فانه غير صحيح قطعا فيرد عليه ان التفريع يدل على ان دليله ماسبق من المصنف ولايصح تعليلان بدون العطف لاستلزامه توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى ولامخلص الا بان يكون تعليلا للجزء السابق من الحصر فى الكلام السابق وانما أخره الى هذا المقام ليكون كلام المصنف مع هذا التنبيه اوالدليل معارضة لهم بعد منع دليلهم ونقضه كما هو الوجه المعتمد عند الاصحاب فى الرد عليهم على ما فى المواقف وشرحه حيث قالا والمعتمد فى الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقـدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة اسـتلزاما ضروريا كما فى الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة

وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لايفيد النجاة

قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر ومايقال من ان العالم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لايحصل بدون المعلم فمكابرة صريحة نعم اذا كان هنالك معلم كان اسهل اقول وفى دعوى الضرورة فى ان كل نظر صحيح مادة وصورة فى القطعيات هو وحده يفيد اليقين اشارة الى دفع ماأورده المخالفون على اهل الحق بان هذا الحكم الكلى لو ثبت عندكم يقينا فاما بداهة وهو باطل والا لم يختلف فيه العقلاء او بالنظر فيكون اثبات النظر بالنظر وهو تناقض واجابوا عنه تارة باختيار البداهة بناء على جواز اختلاف قوم قليل فى البديهى كالقادحين فى البديهيات وتارة باختيار النظرية بناء على ان نظرية الحكم الكلى لاتوجب نظرية حكم كل جزئى لجواز ان يكون افادة البعض وحده بديهية كقولنا كل نظر صحيح فى القطعيات مستلزم للنتيجة قطعا وكل ماهو كذلك فهو وحده مفيد للعلم بها بداهة فان هذا القول مع قطع النظر عن كونه من افراد النظر يفيد اليقين بان كل نظر صحيح فى القطعيات هو وحده مفيد لليقين بتلك النتيجة ودعوى المصنف الضرورة فى نتيجة هذا القول تدل على انه اختار الشق الاول كالامام الرازى لاالشق الثانى كامام الحرمين واما الشارح فلما لم يدع الضرورة فى الحكم الكلى بل فى قوله ان من علم ان العالم محدث الى آخره فيحتمل ان يختار فى دفع الايراد المذكور الشق الاول ويكون هذا القول منه تنبيها على ذلك الحكم الكلى البديهى على نحو قول الشريف هذا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر ويحتمل ان يختار الشق الثانى ويكون هذا القول دليلا عليه بقى الكلام فى ان بداهة افادة هذا النظر الجزئى وامثاله من الجزئيات الكثيرة كيف تكون مفيدة للعلم بالحكم الكلى بداهة اوكسبا وماذلك الا من قبيل الاستقراء الناقص الذى لايفيد الا الظن والجواب عنه ان مشاهدة الحكم فى جزئيات كثيرة توجب فيضان الحكم الكلى فيما كان موضوعه نوعا حقيقيا اوفصلا له او خاصة له متماثلة الافراد كما فى كل نار حارة لافيما كان جنسا اوما فى حكمه مما كان افراده متجانسة كما فى كل حيوان يحرك الفك الاسفل غير التمساح لجواز ان ينضم الى الجنس فيما لم يشاهد الحكم فيه فصول موجبة لتحرك الفك الاعلى كالتمساح وصور الاقيسة الكاملة اى معلومة الانتاج لذواتها بداهة اوكسبا انواع حقيقية متماثلة الافراد لا اضافية متجانسة الافراد فمشاهدة افادة الجزئيات الكثيرة توجب فيضان العلم القطعى بالحكم الكلى بداهة اوكسبا فلا اشكال وبهذا يتبين مواقع الاستقراء الناقص (قوله وهم وان سلموا) لايخفى ان الظاهر منه انه ايراد على المصنف والاصحاب بان ذلك الوجه المعتمد لم يقع فى مقابلتهم لانهم لا ينكرون حصول العلم بالنظر بدون المعلم بل يسلمونه وينكرون كون العلم الحاصل بمجرد النظر مفيدا للنجاة عن عذاب الآخرة ويقولون انما يفيد النجاة اذا اخذ من المعلم على نحو قول

(قوله وان سلموا حصول العلم بدون المعلم الخ) فان بعضهم قالوا بان النظر الصحيح فى مقدمات اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بتاتجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لايفيد النجاة فى الآخرة ولايكمل به الايمان فى الدنيا الى يرى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الاالله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه عليه السلام ماكان عليه السلام يقبل قولهم فماذكرنا من الدليل وهو قولنا لانا نعلم بالضرورة الخ لايصير حجة على هذا

مالم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقائد تجب ان يتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما (وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال) اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث

الاشاعرة انه لا يعتبر شرعا مالم يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح فى الرد عليهم ان يقال كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما لاما ذكروه وانت تعلم ان الحكم بانهم لا ينكرون ذلك حكم من غير دليل لان اهل الفن ذكروه على سبيل الاحتمال كما يستفاد من الشرح الجديد للتجريد بل هو تأويل ناقد المحصل او على سبيل ان يكون مذهب بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلموا حصول العلم بدون المعلم وقالوا انه لا يفيد النجاة مالم يأخذ من المعلم قلنا الى آخره (قوله قلنا كفى بصاحب الشرع معلما الى آخره) والدليل القاطع على هذه الكفاية المتيقنة الاجماع القطعى المنعقد على كفاية المأخوذ منهما بلا حاجة الى معلم آخر معصوم مع ان ارشاد ذلك الامام ان كان باتصال اسانيده الى صاحب الشرع فليس اتصال اسانيد غيره اليه ادنى منه بل اعلى والا فيتوقف حصول الجزم بالنجاة على الجزم بعصمته ولا سبيل اليه لان عصمة الانبياء عليهم السلام انما ثبتت عند الناس بمعجزات باهرة فما ظنك بغيرهم بدون الخوارق ولو ادعوها لامامهم لوجب عليه ان يدعوا الخلق الى الحق باظهارها واللازم منتف بداهة فكذا الملزوم (قال المصنف وعلى ان للعالم صانعا) اى موجدا (قديما لم يزل) فى الماضى (ولا يزال) فى الآتى صفتان كاشفتان للقديم الاولى منهما لدفع الاحتمال البعيد الذى هو اطلاق القديم فى اللغة على معنى العتيق الذى لا يدرى اوله كالبناء القديم ولا يلزم منه القدم بالمعنى المراد فالاولى لما يزل الا ان يقال هو متعارف فى الازليه بان تحمل على سلب القضية المطلقة العامة لا على السالبة المطلقة وكذا قوله لا يزال متعارف فى الابدية لاجل ذلك فلذا اتى به للتنصيص على ان ماثبت قدمه امتنع عدمه ثم المراد ههنا الصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان تستند اليه الممكنات ابتداء او بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم والا لاستغنى عن قوله ولا خالق سواه وللاشارة الى ماذكرنا قال ههنا او ينتهى الى محدث قديم دون ان يقول او يكون قديما وقال فيما بعد فلا بد ان ينتهى الى الواجب ومن غفل عنه قال ماقال بل نقول واعم من ان يكون واحدا او متعددا بناء على ان كون الممكنات او الحوادث سلسلة واحدة غير بديهى فيجوز ان يكون هناك سلاسل متعددة ينتهى كل سلسلة منها الى واجب آخر ولذا احتيج بعد هذا الكلام الى نفى الخالق سواه والى نفى المثل والشريك ببرهان التوحيد (قوله واستدل القوم الى آخره) حاصله ان العالم حادث كما ثبت بالبراهين القاطعة وكل حادث له محدث اى موجد مغاير له وهذه الكبرى بديهية بمعونة بداهة امتناع ترجح الممكن

(بنفسه)

البعض (قوله قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما) يعنى انا لو سلمنا ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة فى الآخرة مالم يؤخذ من الشرع والمعلم لكن لا نسلم الاحتياج فى هذا الاخذ الى المعلم الذى هو الامام المعصوم بل يكفى لهذا الاخذ المعلم الذى هو النبى عليه السلام صاحب الشرع والامام الذى هو القرآن المأخذ للاحكام والمعارف كلها

بالضرورة فاما ان يدور اويتسلسل اوينتهى الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث (واجبا وجوده لذاته ممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته) اذلولم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا

بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح وبداهة امتناع تأثير الشئ فى نفسه وليست تلك الكبرى نظرية كما زعمه المعتزلة فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا مغايرا له فذلك الصانع اما قديم او حادث لان الموجد للعالم الموجود لايكون معدوما بداهة والموجود منحصر فى القديم والحادث عقلا فان كان قديما ثبت المطلوب اعنى ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا فله موجد آخر بحكم الكبرى البديهية وننقل الكلام اليه وهكذا فاما ان يلزم الدور اوالسلسل اوانتهاء السلسلة الى موجد قديم والاولان محالان فثبت الثالث على تقدير حدوثه فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا قديما يستند اليه الحوادث امابتداء اوبالواسطة والثابت بهذا الدليل هذا القدر واما كونه واجب الوجود بالذات فيثبت فيما بعد فظهر ان ماقيل لاتنحصر الشقوق فى الثلثة المذكورة لجواز ان يكون الموجد معدوما اوعينا اوجزأ ولا بدلنفى كل منها من دليل ايضا حتى يتم المقصود توهم فاسد لما عرفت من ان احتمال كونه معدوما اوعينا باطل بداهة واحتمال كونه جزأ مندرج فى احتمال القديم اوالحادث كما ان احتمال كونه كلا مندرج فى الحادث المستلزم للدور الباطل لان الكل متوقف على الجزء والحادث على علته الفاعلية فلوكان كلا موجدا لجزئه لزم الدور قطعا فالمنقدح باحتمال الجزء ليس هذا البرهان بل البرهان الذى سبق ذكره فى بحث الحدوث فالايراد عليه بذلك الاحتمال من اشتباه احد البرهانين بالآخر (قوله اذلولم يكن) اى ذلك الموجد القديم الذى ثبت من قبل واجبا بالذات لكان ممكنا بالذات لانحصار الموجود فى الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا وكلما كان ممكنا بالذات كان حادثا ومحتاجا الى محدث والالم يكن موجودا فضلا عن كونه موجودا قديما اذلوكان موجودا مع امكانه وقدمه فاما برجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح او بتأثير مؤثر فيه والاول محال بداهة والثانى محال مستلزم لتحصيل الحاصل عندهم فلذا قالوا لاشئ من الممكن بقديم وبالعكس فثبت الكبرى المذكورة فينتج من الاقترانى الشرطى ان ذلك الموجد القديم لو لم يكن واجب الوجود كان حادثا محتاجا الى محدث واللازم محال من وجهين الاول كون القديم حادثا الثانى كون منتهى الحوادث كما ثبت من قبل غير منتهاها وكلاهما اجتماع النقيضين فظهر ان الفاء فى قوله فيحتاج الى محدث عاطفة على قوله فيكون حادثا للاشارة الى لزوم المحذور الثانى مع لزوم الاول والى ان هذا البرهان مبنى على ماعليه جمهور المتكلمين من ان علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث وحده او مع الامكان شطرا اوشرطا على الاختلاف بينهم لامجرد الامكان كما ذهب اليه الحكماء وبعض

(قوله فتعين الثالث) وهو الذى ينتهى الى محدث قديم فيكون لم يزل واما انه لايزال فلما تقرر عندهم ان كل ماثبت قدمه امتنع عدمه

(قوله لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم) لما ان علة الاحتياج عندهم هى الحدوث استقلالا او شرطا او شطرا واورد عليهم بان الصفات الزائدة اما ان تكون واجبة فيلزم تعدد الواجب واما ان تكون حادثة واجيب عنه تارة بان الاحتياج عندهم على نحوين الاول احتياج فى الوجود من حيث هو وهو احتياج الصفات القديمة ونسبتها الى الذات نسبة الضوء الى الشمس والثانى احتياج فى الوجود من حيث انه بعد العدم وهو وجود العالم ومافيه ونسبته الى الصانع نسبة البناء الى البناء واما يجعلون الحدوث علة لهذا النحو واما النحو الاول من الاحتياج فعلته الامكان واخرى بانها ليست آثاراً له تعالى وانما يمتنع عدمها لكونها لوازم مهيته سبحانه فكما ان ذاته غير مجعولة فكذلك لوازمها غير مجعولة الاترى ان لوازم المهية مجعولة بجعل المهية لابجعل آخر مستأنف فاذا كانت المهية غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة فلاتحتاج الى علة لعدم تساوى طرفى الوجود والعدم فلا تكون لها علة مرجحة ولا محوجة الى العلة وانت خبير بان جعل علة الاحتياج على قسمين مع كونه قولا محدثا لابرهان له يبطله البرهان القائم على ان علة الاحتياج هى الامكان واما الجواب الثانى فهو اركـ منه واشد سخافة فان لوازم المهية الواجبة لاشك انها ليست بواجبة فلابد ان تكون وجودها من اقتضاء مقتض والمقتضى بجعلها موجودة ثابتة للذات والمفروض انه لامقتضى غيره جل ذكره فهى موجودة باقتضائه ولامعنى لكونها آثارا له تعالى الا هذا فلابد من علة الاحتياج والحق ان صفاته تعالى واجبة بالذات فلاتحتاج الى علة ولا تستند الى جاعل ولا يلزم التعدد لكونها غير متغايرة ولامغايرة له ولازائدة عليه تعالى على الحقيقة لابمعنى الذى يتداول احداث الاشعرية (قوله)

فيكون حادثا لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم

المتكلمين وقد اشاره الى اثبات وجوب الوجود على هذا المذهب ايضا بقوله ولوجوز التأثير فى القديم وماقيل استدلاله بقوله لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم ينافى كون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث دون الامكان فانه لايتم الا باخذ مقدمة ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر كما اعترف به البعض فليس بشئ لانه تام بمجرد ان يقال لو وجد القديم بتأثير مؤثر فيه فان كان معدوما قبل التأثير فيه لزم ان يكون حادثا والا لزم تحصيل الحاصل على ان النزاع بين الفريقين يرجع الى ان يقال الممكن الذى لايقتضى بذاته شيئا من الوجود والعدم ولايوجد الا لعلة خارجة هل يمكن ان يكون قديما اولا فاحتياج مطلق الممكن الى العلة لاجل امكانه مسلم بين الفريقين على ان يكون الممكن شاملا للافراد الممكنة والممتنعة وهى المقدمة التى يحتاج اليها تمام الاستدلال المذكور وانما النزاع بين الفريقين فى ان احتياج الممكن الى العلة لاجل حدوثه او لاجل امكانه على ان يكون الممكن منحصرا فى افراده الممكنة لاشاملا للممتنعة ايضا ولو سلم الكل فغاية الامر عدم تمام ذلك القول وذلك يوجب فساد المسلك لافساد البناء عليه اذ لابأس فى ان يقال هذا الدليل مبنى على هذا الامر الفاسد كما لايخفى

(قوله فيكون حادثا) وانما احتيج الى هذا القول لان بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث وحده اومع الامكان شطرا او شرطا ولهذا علل حدوثه بكون القدم منافيا للتأثير بخلاف الدليل الثانى المشار اليه فى قوله ولوجوز التأثير فى القديم فلابد ان ينتهى الخ فان بناءه على كون علة الاحتياج الى العلة هى الامكان وحده وبما ذكرنا ظهر انه لاوجه لماقيل انه لاحاجة لاثبات وجود الواجب الى قوله فيكون حادثا (قوله لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم) وذلك لان التأثير فى القديم ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل وهو محال عندهم واما الحكماء فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون ان المحال تحصيل الحاصل الذى لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلا واما تحصيل الحاصل بهذا التحصيل فليس بمحال وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل

(قوله فيحتاج الى محدث) فان واجبا لذاته فهو المدعى فان كان ممكنا ننقل الكلام الى علة حدوثه وهلم جرا ولابد ان ينتهى الى الواجب بذاته لاستحالة الدور والتسلسل فقوله دفعا للدور والتسلسل على كلا التقديرين على ما ينبئ عنه قوله ايضا فهذا اشارة الى مسلك الحدوث والثانى الى مسلك الامكان ولك ان تقول فلا يكون منتهى المحدثات وهو خلف وبالجملة سواء جوزنا التأثير فى القديم ام لا يلزم ان يكون ما فرضناه صانعا للعالم من جملة العالم مع انتهاء السلسلة الى واجب الوجود الذى هو المدعى (قوله ولو جوز التأثير فى القديم) على ما ذهب اليه الفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم بعض اجزاء العالم واعلم ان المتكلمين استدلوا اولا على حدوث العالم بجميع اجزائه بان ماسوى البارى تعالى اما اعراض اوجواهر فردات اواجسام ولارابع وكل منها حادث اما الاعراض فحدوث بعضها بالعيان كالحركة بعد السكون وبعضها بالبيان كما فى السكون السابق فان القدم ينافى العدم واما الاخيران فلانهما لا يخلو عن الحوادث بل عن خصوص الحركة والسكون وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لاستحالة قدم الحادث ثم بنوا على ذلك ثانيا اثبات الصانع القديم المحدث له وبينوا ذلك بانه ثبت حدوث العالم وكل حادث لابد له من محدث وليس ماوراء جميع الحوادث موجودا لا القديم وجعلوا علة الاحتياج هى الحدوث وهو امر آنى فلزم عليهم استغناء الحادث عن المحدث بعد الوجود وعن هذا قالوا نسبة العالم الى الصانع نسبة البناء الى الباقى والله سبحانه يقول والله الغنى وانتم الفقراء وايها الناس انتم الفقراء الى الله والله ﴿ ۲۲۹ ﴾ هو الغنى ولما كان هذا شنيعا جدا مخالفا للشرع والعقل اضطروا الى القول بعدم بقاء الاعراض ليتمكنوا من القول بانه وان كان مستغنيا عن الصانع فى ذاته لكنه محتاج اليه فى اوصافه وايدوا ذلك بما وقع فى عبارة بعض الفقهاء فى مقام التعليل من قولهم لانه عرض لا يبقى وانما كان

فيحتاج الى محدث ولو جوز التأثير فى القديم فلابد ان ينتهى الى الواجب ايضا دفعا للدور

(قوله ولو جوز التأثير فى القديم) بان يقال فى دفع ما اورده جمهور المتكلمين لا نسلم ان التأثير فى القديم يستلزم تحصيل الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا بغير ذلك التحصيل والتأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصلا به ازلا وابدا وتحقيقه ما ذكره بعض المحققين من ان التأثير له معنيان احدهما معنى التأثير المستأنف وهو الاحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتأثر ولا يوجد هذا المعنى الا فى آن الحدوث وثانيهما معنى ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا المعنى كما يوجد حال الحدوث يوجد حال البقاء والا لكان وجود الحادث حال البقاء برجحان

مراده من التوصيف التخصيص لكون كلامه فى القسم الغير الباقى منه كالعلوم والادراكات والقصود والحركات لا الحكم الكلى بحيث يعم الطبيعة العرضية ولما ثبت وجود القديم فهو مختار فى فعله حى عالم قادر والا لزم قدم العالم وقد ثبت حدوثه ثم استدلوا على التوحيد ثالثا بانه لو تعددت الآلهة يمكن التخالف بينهما فى ممكن كحركة زيد وسكونه فاما ان يقع مراد الجميع فيلزم اجتماع الضدين او لا يقع شئ من المرادين فيلزم ارتفاع مثل الحركة والسكون مع عجزهما او عجز احدهما وعلى هذا المنوال استدلالهم على المطالب فى كل وكلها واه على النهاية اما المسئلة الاولى فلان انحصار اجزاء العالم فى الثلاثة مبنى على نفى ما اثبته السلف واعاظم الائمة من غير اقامة بينة ونصب حجة بل ما يقوم مقام الشبهة او ينبعث بالريبة ولا سلف لهم فى ذلك فان القول بجسمية الجواهر القدسية انما اخترعه النظام من قدماء المعتزلة وقد قام البرهان على بطلانه قياما لا مرد له ثم كون السكون من الاعراض مبنى على كونه امرا وجوديا مضافا للحركة كما ذهب اليه المتكلمون وعرفوه بانه كونان فى آنين فى مكان واحد فتوجه عليهم من ذلك اشكالات =

(قوله فيحتاج الى محدث) فلا يكون منتهى المحدثات وقد اثبتنا انها منتهاها هف (قوله ولو جوز التأثير فى القديم فلابد ان ينتهى الى الواجب ايضا) يعنى ان لنا فى اثبات وجوب وجود الصانع القديم شيئين احدهما امتناع كون الصانع القديم ممكنا واثرا لشئ وثانيهما وجوب انتهاء المؤثرات الى ذلك الصانع القديم فلو قطعنا النظر عن الشئ الاول وجوزنا كون القديم اثرا على ما ذهب اليه الحكماء اثبتنا ذلك بالشئ الثانى من غير حاجة الى الاول

= اوجبت عليهم التورط فى المناقضات والتخبط خبط العشوات وانما وقعوا فيها لتمرنهم على انكار الحق ومعاداة الحكمة ومخاصمة العقل ومن البين كالاس والظاهر كالشمس ان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ليست من حصص الوجود المطلق والحق ان السكون عدم ملكة للحركة فمنافاة القدم للعدم لا يستلزم حدوثه كما ان وجود الحوادث كلها لا يستلزم حدوث الاعدام السابقة عليها ثم ان كان مرادهم حدوث جزئيات الحركة فهو لا يسمن ولا يغنى من جوع وخصمهم لا ينكر ذلك وان كان حدوث الطبيعة المستمرة فليس لهم الى دعوى ذلك سبيل واما الكبرى فلا يكاد يتم لان عدم الخلو من الحوادث انما يستلزم الحدوث ان لو كان القدم عبارة عن الوجود فى زمان معين بل القديم بالمعنى المتنازع فيه هو الموجود فى ازمنة غير متناهية فان الخصم يقول ان الافلاك قديمة بمعنى انها موجودة فى ازمنة غير متناهية متحركة على الدوام غير خالية عن الحركة فى آن وقبل كل حركة حركات لا تتناهى وكذلك كلامهم فى دعوى كل ماقدمه من الاجسام واما المسئلة الثانية فاحتياج الحادث الى محدث وكون علة الاحتياج هى الحدوث ليست ببرهنة ولا ضرورية فدعويهم غير مسموعة ولا معقولة وانما وقعوا فى هذا الغلط بما رأوا فى عبارة بعض الائمة من الفقهاء ان الانسان اذا نظر فى نفسه او فى غيره يجد آثامارا لحدوث ظاهرة فيعلم انه لا بد له من محدث وكلامه انما هو فى ان الحدوث علة للعلم بالاحتياج الى العلة بدليل يفيده وهؤلاء جعلوه علة لنفس الاحتياج والعلم بالاحتياج ضروريا وليس الامر كذلك ومن جعل الامكان علة الاحتياج حصر المفهوم اولا الى ثلاثة حصراً عقلياً قطعيا فحصل له ان الممكن مالا يقتضى وجوده ولا عدمه وذلك القدر لا يعطى ان الممكن يحتاج الى العلة البتة فضم الى ذلك نفى الاولية الذاتية فاستفاد منه ان الممكن مايكون وجوده وعدمه مساويا ومن المعلوم بالضرورة ان المساوى بما هو مساو يحتاج فى الرجحان الى غيره واتى للمتكلمين مثل ذلك البيان بل كون الحدوث علة الاحتياج وكل مابنوا عليه باطل بالضرورة والممكن محتاج الى الواجب دائما وفى كل احواله واوصافه ومن كل جهة فعلية وحيثية وجودية ثم المستند الى الموجب القديم انما يلزم ان يكون قديما ان لو كان استناده عليه بالذات من غير واسطة واما المسئلة الثالثة فان كان التخالف ممنوع وكون الحركة والسكون فى نفسهما امرا ممكنا لا يستلزم ذلك لم لا يجوز ان يكون مقتضى الذات الالهية التوافق لبراءتها عن الشرور والفساد فان قيل فان كفى قدرة كل منها يلزم التوارد والا فالعجز وهو محال قلت ممنوع وانما يلزم التوارد على تقدير كفاية كل منها لم لا يجوز ان يكون كل منها علة ناقصة يحصل من المجموع الكفاية وانى يثبت لهم ان العجز والنقص ينافى الالوهية والقدم ووجوب الوجود ومتى فصلوه وباى دليل حصلوه وانما حاصل هذا الدليل بعد تلخيصه وتشييد مقدماته بالقواعد الحكمية والبراهين النظرية افادة التوحيد بحصر الخالقية على ماحمل عليه الشارح فيما سيجيء واما قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فله بطون محكمة وظواهر متقنة واطوار تعلو عن آراء المتكلمين واهل الاهواء ونحن بحمد الله سبحانه نعتقد حدوث العالم بجميع اجزائه ووحدة صانعه وبارئه واتصافه بجميع صفات الكمال ونزاهته عن صفات المخلوقين فى كل حال ونثبت ذلك بالبراهين العقلية والدلائل القاطعة النقلية لكن لا على الوجه الذى يتجمجم به اهل الكلام وعلى النحو الذى نوهوه ولا نجرى على الطريق الذى وردت به الشريعة ونطق به الكتاب والسنة ومضى عليه الجماعة من اعيان الصحابة واخيار التابعين واعلام الفقهاء والائمة الراسخين فى العلم الراشدين ولا نعادى الحكماء واهل المعرفة ولا نخاصم العقل والحكمة ولا نرد ماشيدوه بالبرهان بمجرد العصبية والعدوان على ماهو ديدن اهل الكلام والمتفلسفة وانما شاع مقالتهم الفائحة مع تناهى وهنها وغاية ضعفها وإبائها عن الحق وبعدها عن الصحة لانهم اظهروها فى معرض النصرة للحق واهله وطريقة السنة والجماعة والذب عنهم والتضال عن عقيدتهم وليسوا الا اصدقاء جهلة مضرتهم فى الدين اكثر من مضرة العدو العاقل بل هم فى الحقيقة اعداؤهم ولنا فى مسئلة حدوث العالم ومايتعلق به اويناسبه

الممكن بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجح وهو ضرورى البطلان بل لابد من ترجيح مرجح حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتأثير بالمعنى الاول قالوا يجوز ان يكون التأثير فى القديم من قبيل التأثير فى الحادث حال البقاء وعلى المعنى الثانى قول البيضاوى فى تفسير قوله تعالى ﴿ على كل شئ قدير ﴾ وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران يعنى ان مدلول الآية مشروطة عامة قائلة بان كل شئ مقدور اى حاصل بتأثير القدرة مادام شيئا وكما ان الحادث حال حدوثه شئ موجود فكذا حال بقائه شئ موجود ثم ان المراد لو جوز التأثير فى القديم ومنع الكبرى القائلة بانه كلما كان ممكنا كان حادثا نبدل تلك الكبرى بقولنا وكلما كان ممكنا كان منتهيا الى الواجب والا لدار او تسلسل فيثبت كونه واجب الوجود بحدوث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن الواقع الى العلة هو الامكان وهو مسلك المحققين من المتكلمين لا مسلك الحكماء فى اثبات الواجب لان مسلكهم ليس بحدوث العالم بل بحدوث حادث ما اذ لابد من الانتهاء الى الواجب ايضا لا يقال التأثير فى القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا بناء على ما ذكروه من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهورى المتكلمين والحكماء فكيف يجوزه المتكلمون فى هذا الدليل وكيف يكون البرهان المبنى على مسلك الامكان المستلزم لوجود الممكن القديم مسلك المتكلمين فى اثبات الواجب تعالى شانه لانا نقول هذا مبنى على ما سيجئ منه وصرح به شارح المقاصد من ان مسلك الحدوث غير صحيح مع القول بالصفات القديمة الزائدة على الذات المستندة اليه بالايجاب لا بالاختيار بل لابد مع ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هى الامكان الشامل للصفات القديمة والحوادث لا الحدوث المختص بالثانية وكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى صفاته الذاتية لا ينافى كونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى افعاله بل هو فاعل مختار بالنسبة اليها قطعا ببراهين قاطعة دالة على انتهاء سلسلة الحوادث مطلقا التى لا يصح صدور الحادث عن القديم الموجب بدونها فلا اشكال فى تجويز المتكلمين التأثير فى القديم بالمعنى الثانى ولا فى بناء برهانهم على مسلك الامكان واختيار مسلك الحدوث فى اثبات الصانع لا يوجب اختيار فى اثبات وجوبه ايضا لانهما مطلبان متغايران على ان دليل اثبات الصانع يجوز ان يحمل على مسلك الامكان ايضا اذ قد لا يكون تعليق الحكم على المشتق لعلية مبدأ الاشتقاق فيجوز ان يكون احتياج كل حادث الى محدث لاجل امكانه لا لاجل حدوثه والتعرض بالحدوث لاثبات الامكان ولك ان تحمل مراده ههنا على اثبات الواجب بمسلك الحكماء بتبديل كل من الصغرى والكبرى بل على اثباته بكل من المسلكين ولم يتعرض بدعوى امتناع العدم لانها لازمة لوجوب الوجود لزوما بينا فدليله دليلهما

مقالة مفردة من نظار فيها نظر منصف متبصر تبين عنده ان البيان قد بلغ الامد الاقصى وهو غير مقصر وقد كشفت عنه الغطاء وميزت الصواب عن الخطاء بارع باهر غير عاجز كشفا لا يحوم حوله منغط ولا حاجز والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وفضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

(قوله ووجوب الوجود عند المتكلمين الخ) لم يذهب احد من الفلاسفة ولا من المتكلمين الى ان وجود الواجب سبحانه وتعالى عما يصفون غير ذاته وانما احدثه المعروف بفخر الدين بن الخطيب الرازى من المتفلسفة ولم يمكنه نسبته الى الاشعرى لنصه على خلافه فنسبه الى جمهور المتكلمين وقرره مذهبا لهم فتلقاه منه اتباعه الاعلام وجروا على منهاجه وتعلق فى مناسجه كثير من الازكياء الاعلام الا من عصمه الله تعالى منهم وقليل ماهم وذلك انه نظر فى ادلة العلماء والحكماء فى اشتراك الوجود وحصلها وحكم بان الوجود شئ واحد فى الجميع على السواء ورأى ان وجود الممكنات عارض لمهيتها فاستفاد منه ان وجود الواجب ايضا عارض لمهيته زائد على ذاته وزعم انه ان لم يجعله عارضا لمهيته تعالى عنه لزمه اما ان لا يكون مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظى وكلاهما خلاف عنده فلما تعلق ذلك على وهمه وظن ببطلان خلافه اضافه الى جمهور المتكلمين صونا لهم من ان ينتمى اليهم الجهالة ويغرى عليهم الغواية والضلالة على ماهو ديدنه فى كل ماوقع عليه من ورطات الغلط والخسارة ولم يدر ان الوجود يحمل بالتشكيك حملا ❊ ٢٣٢ ❊ بالاشتقاق على افراده به اولى على ان يكون مقتضى ذاته بمعنى ان ذاته بذاته منشأ الانتزاع ومصداق الحمل ومناط الصدق ومطابق الحكم وعلى بعضها باقتضاء علة ماللذلك وبالاقدمية بان يكون اتصاف بعض افراده به علة لاتصاف بعضها ولا يقع بالاشتراك اللفظى ووقوع العين على معانيه ولا بالتواطى على السوية كوقوع الانسان على اشخاصه فالموجود يقع على ماتحته بمعنى واحد كما ذهب اليه اهل الحق

اوالتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين
(قوله ووجوب الوجود عند المتكلمين الخ) اعلم اولا انهم اختلفوا فى ان وجود الموجود عين ذاته او ليس بعين ذاته بل وصف زائد على ذاته فذهب الاشعرى الى انه عين الذات فى الكل اى فى الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد فى الكل والحكماء الى انه عين الذات فى الواجب وزائد فى الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهى التى ينضم اليها الوجود والعدم فى الممكن ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوها عنهما فى الواقع ليلزم ارتفاع النقيضين فيتجه على الاشعرى ان الممكن مايتساوى له الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته من حيث هى هى ولا يمكن ذلك التساوى مع العينية او الجزئية بل لابد ان يكون كل من الوجود والعدم خارجا عن ماهيته مستفادا من العلة الخارجية وهذا قطعى لاريب فيه والجواب ان مراد الاشعرى من الذات هو الهوية بمعنى ليس فى الخارج هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى بل هوية واحدة هى هوية الموجود لا الماهية من حيث هى هى كما هى مراد الحكماء وانما ذهب اليه بناء على انكاره

ولا يلزم منه التساوى فى الحمل والصدق (قوله وطائفة من محقق المتكلمين الخ) وهو مذهب الائمة الحنفية ايضا على ماصرحوا به فى غير واحد من الكتب ومذهب الصوفية الصفية قال صدر الشريعة فى تعديل العلوم الوجوب بالذات تحقق الحقيقة فى نفسها بحيث تتنزه عن قابلية العدم والواجب لذاته مايجب ان يتحقق حقيقة بلا مدخل من شئ وقال فى موضع آخر ان مايتصور ان اقتضى ذاته الوجود فواجب اوالعدم فممتنع اولا فممكن ثم قال لكنا معاشر الحنفية لانقول هكذا لان الوجود غير زائد على الذات خصوصا فى الواجب ولا ذات للمعدوم لاسيما الممتنع فكيف يقتضى بل نقول المفهوم ان كان له حقيقة يجب ان يتحقق بلا مدخل من الغير فواجب والا فان وجب عدمه بنفس المفهوم فممتنع والا فممكن انتهى كلامه (الوجود)

(قوله ان يكون الذات علة تامة لوجوده) فان المعلول يجب عند تحقق علته التامة

الوجود الذهنى فلوكان الوجود صفة زائدة على الذات فاما ان يعرضه فى الخارج وهو محال ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء فى الخارج فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات موجودة قبل عروض الوجود لها فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود واما ان يعرضه فى الذهن وهو ايضا محال اذ ليس للماهيات وجود ذهنى عنده فاذا لم يكن عارضا لها فى الخارج ولا فى الذهن فلا يكون وصفا زائدا فى نفس الامر فيكون عين الماهية الموجودة نعم لوقال بالوجود الذهنى لقال بزيادة الوجود ايضا فما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات فى الكل مع انكارهم الوجود الذهنى فلم يكن على بصيرة منهم وماذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس مبينا على انكار الوجود الذهنى لان المنكرين للوجود الذهنى لاينكرون وجود الامور الاعتبارية فى نفس الامر فى ضمن الوجود التعقلى فمحل نظر ظاهر لان الوجود فى نفس الامر منحصر فى الوجود الخارجى والذهنى ليس له قسم آخر يسمى بالوجود العقلى دون الوجود الذهنى نعم يلزمهم القول بالوجود الذهنى من حيث لايشعرون او القول بعروض الوجود للماهيات فى الخارج كما لايخفى ثم القائلون بزيادة الوجود فى الكل او فى الممكن اختلفوا فى انه وصف حقيقى موجود فى الخارج او اعتبارى لاوجود له الا فى الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى الاول ولايتجه عليهم انه كان موجودا بوجود آخر زائد عليه تنقل الكلام اليه ويتسلسل الموجودات المترتبة الغير المتناهية والا لكان كل وجود واجبا بالذات لان لهم ان يختاروا الثانى ويقولوا وجود الوجود عين الوجود ولايلزم المحذور لان معنى الوجود الواجب بالذات انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل غير الذات ومعنى تحقق الوجود بنفسه لابوجود زائد عليه انه اذا حصل للشيء امامن ذاته كما فى الواجب اومن غيره كما فى الممكن لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به فيكون المجعول نفس ماهية الوجود الخاص عندهم لااتصاف الماهية به ولكن يتجه عليهم ان الموجود الخارجى لا يعرض المعدوم فى الخارج بداهة فيلزم عروضه للماهية فى الخارج وهو باطل لماعرفت ولذا ذهب الفارابى وابن سينا وسائر المحققين من الحكماء والمتكلمين القائلين بالوجود الذهنى الى الثانى ولايعرض للماهية الا فى الذهن فيكون معقولا ثانيا وهوالتحقيق كالوجود الذهنى فعلى هذا يتجه على الاشعرى بعد ذلك ان عدم تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود بحسب الخارجى لايقتضى ان يكون هوية الوجود فى الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ماصدق عليه احدهما عين ماصدق عليه الآخر لجواز صدق عدم الامتياز بان لايكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلا ذاتا بحسب الخارج لكان محمولا عليه مواطأة وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لاشك فى ان السواد موجود على

كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا

مافي شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية زائد في الممكن اذا تقرر هذا فنقول مراده من المتكلمين ههنا جمهور المتكلمين لا اعم من الاشعرى وافظ العلة للدلالة على ان الوجود عندهم مغاير بالماهية للذات الموصوفة به لامتناع علية الشيء لنفسه ولا دلالة فيه على كون الوجود وصفا حقيقيا موجودا في الخارج كما ذهب اليه اكثر المتكلمين لان الاوصاف الاعتبارية تحتاج الى علة ايضا كما صرح به في كتبه وصرح به المحققون (قوله كونه عين وجوده الخ) لايخفى ان الضميرين عائدان الى الذات من حيث هي هي كما هي مراد المتكلمين ايضا اذ لا يمكنهم حمل الذات على الهوية التي هي الماهية المتشخصة الموجودة لانه يستلزم عروض الوجود للماهية الموجودة فيلزم ان يكون لها وجودان فالمراد كون الذات من حيث هي عين الوجود الخاص ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود بمعنى اقتضاء الذات الوجود وامتناع الانفكاك كما يكون بطريق علية الذات يكون بطريق عينية الذات بالطريق الاولى لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه بداهة ولذا قالوا على مذهب المتكلمين تصور الانفكاك ممكن والمتصور محال وعلى مذهب الحكماء التصور والمتصور كلاهما محال فهو اولى بوجوب الوجود فما قيل لوكان وجوب الوجود عبارة عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين في الكل ان يكون الممكن واجب الوجود وبطلانه غني عن البيان فمدفوع بما قدمنا من ان مراد القائلين بانه عين في الكل كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية من حيث هي هي ذهنا وخارجا على ان المراد ههنا ذات الواجب وجوده المستغني عن الغير فلا اشكال وفي اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة الى ان مرادهم كون الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطلق اذ لا يقول به عاقل وفي حمل العينية على الوجوب تسامح لانها منشأ الوجوب لا عينه (قوله ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا) في هذا التحرير اشارة الى دفع مايتوهم من ان الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع بان ليس كل فرد من افراد الوجود قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته وان كان سائر افراده قائمة بالغير ومعنى القيام بذاته ان لا يكون مختصا بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت وحاصله عند المتكلمين ان لا يحتاج الى محل يقومه لا الى موضوع فقط فانه مصطلح الحكماء القائلين بالهيولى والصورة الجوهرية الحالة فيها ليكون الصورة قائمة بذاتها بمعنى استغنائها عن الموضوع الذي هو محل العرض خاصة واذا كان الفرد الخاص قائما بذاته في الخارج يلزمه ان لا يكون منتزعا عن غيره قطعا فقوله غير منتزع عن غيره تصريح بما علم ضمنا للاشارة الى ان بعض افراد الوجود مخالف للبواقي في امرين احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والبواقي قائمة بالغير وثانيهما ان ذلك الفرد موجود حقيقي غير منتزع

(قوله ومعنى ذلك) اي ليس معناه اتحادها في المفهوم ولا حمل الوجود عليه بالحمل الاولى ضرورة ان الوجود امر اعتباري لا يتصور اتحاده بامر حقيقي فكيف بالقيوم الحق الواجب بالذات الغني المطلق

(عن)

قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك أن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادى النظر امرا يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة الى الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية

عن الغير والبواقى امور اعتبارية منتزعة من الغير وهذا الكلام منه مبنى على ان المراد من الوجود معنى مبدأ الآثار الخارجية لامعنى الكون في الاعيان كما سيجئ وماقيل قوله قائما بذاته احتراز عن حصص الوجود كما ان قوله غير منتزع عن غيره احتراز عن افراده الحقيقية ففيه انه ان حمل الوجود ههنا على معنى المبدأ فذات الواجب فرد حقيقي للوجود بهذا المعنى عندهم فلايصح الاحتراز عنه بل لايحصل وايضا افراده الحقيقية في الممكنات هي الحصص من الكون اعنى الاكوان المخصوصة القائمة بها فيخرج الكل بالقيد الاول وان حمله على معنى الكون فمع انه خلاف مايرتضيه الشارح ليس في الواجب حصة منه عند الشارح والا لم يكن النزاع بين الحكماء والمتكلمين معنويا لان مراد الحكماء ان يكون الذات عين معروض الحصة ومراد المتكلمين زيادة تلك الحصة فلانزاع حقيقة وايضا انما يصح ذلك لوكان للوجود بمعنى الكون في الاعيان افراد حقيقية وراء الحصص منه في الممكنات ولاسبيل الى اثباتها كما ذكره المصنف وغيره من المحققين وغرض الشارح ههنا وفي حاشية التجريد جعل النزاع بين الفريقين معنويا مع اندفاع جميع ماوردوه وذلك لايتيسر الا بان لايكون في الواجب حصة من الكون في الواقع وان افراده الحقيقية في الممكنات هي تلك الحصص لامور اخر وراءها ويدل على ذلك ماذكره في حاشية التجريد كما سننقله (قوله وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة) اى الماهيات التي يترتب عليها الآثار الخارجية في بادى النظر اى قبل التأمل والتوجه الى دليل العينية في الواجب فلايرد ان وجود الموجود قد يكون نظريا فلا ينتزع عنه الوجود في بادى النظر على ان المراد من الماهيات الموجودة الماهيات المعلومة الوجود بداهة او كسبا اذ لا يمكن انتزاع الوجود عن الماهيات المجهولة الوجود اذ المراد ان العقل بضرب من التخيل يفصل الماهية الموجودة الى ماهية ووجود ويصفها به بان يقول تلك الماهية موجودة في الخارج على ان يكون الوجود المنتزع في بادى النظر زائدا في الكل ولذا قال (امرا يشترك الجميع فيه وبه) اى بثبوت ذلك الامر المشترك (تمتاز) تلك الموجودات (عن المعدومات) التي لم يثبت ذلك الامر لها (وهو) اى ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات (الوجود المطلق) بمعنى الكون في الاعيان المشترك في بادى النظر (وانما يتخصص في الممكنات) اى انما يكون فردا خاصا فيها (بالاضافة الى الماهيات التي ينتزع) ذلك الوجود المطلق (منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية) اى بحيث ينتزع منها

(قوله وتفصيل ذلك) حاصله ان انتزاع الوجود عن كل موجود واتحاد المفهوم المنتزع من الجميع يعطى وحدة المنشأ فيصدق الوجود بالاشتقاق على هذا المنشأ بالذات على ان يكون مصداق الحمل ومطابق الحكم ومناط الصدق ذاته بذاته من غير اعتبار امر خارج عنه وملاحظة حيثية زائدة عليه فهذا المنشأ هو الواجب الوجود ويصدق مفهوم الموجود على سائر الموجودات من حيث الاستناد اليه على ان يكون الحيثية تعليلية لاتقييدية وبالجملة ليس في الواقع الا نفس الشئ وذاته فالعقل يقرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويحمل عليه الموجود فههنا امور ثلاثة الاول الوجود المنتزع اى صيرورة المهية في ظرف ماالامر ينضم في الخارج اوفي الذهن بل هو امر اعتبارى لاوجود له الا في ظرف الملاحظة ورتبة الحكاية ولافرد له سوى الحصص الحاصلة بالاضافة الى الموجودات والثانى المنتزع عنه وهو نفس الاشياء وربما يطلق عليه اسم الوجود والثالث منشأ الانتزاع وهو في الواجب عين ذاته وفي الممكن حيثية استناده بالمعنى الذى مر

مستند الى وجود يكون تخصصه بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق

الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة لهـا الممتازة بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة (مستند الى وجود) خاص بمعنى مبدأ الآثار (يكون تخصصه) اى كونه فردا خاصا ممتازا عن جميع ماعداه من افراد الوجود المطلق (بسلب الاضافة الى غيره) اى بالتجرد عن الاضافة (وهوالوجود الحق الواجب لذاته) وحاصل كلامه ان العقل فى بادى النظر ينتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون فى الاعيان وزعم ان للكل حصة منه ثم بعدالمراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب حصة منه فى الواقع فان ذاته تقوم مقام الحصة فى كونه مبدأ الآثار الخارجية فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى مبدأ الآثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى الكون فى الاعيان ولك ان تحمل مراده من الوجود المطلق على معنى مبدأ الآثار الخارجية المشترك فى الواقع بين الكل لا فى مجرد بادى النظر فافهم وفى هذا التفصيل اشارة الى امور * الاول ان الوجود المطلق مفهوم انتزاعى ومعقول ثان كما ذهب اليه المحققون لا معقول اول كما زعمه اكثر المتكلمين * الثانى ان الوجود المطلق مشترك معنوى يتخصص بالاضافات لا مشترك لفظى كما زعمه الاشعرى * الثالث ان الامتياز بين وجود الممكن ووجود الواجب بعارض الاضافة والتجرد عنها وبين وجودات الممكنات بعوارض الاضافات المخصوصة لا بعوارض الاضافات المخصوصة فى الكل كما زعمه الامام الرازى واستدل به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية بين افراده لايختلف مقتضاها فى افرادها حيث قال الوجود مفهوم واحد مشترك بين الكل ولا يتخصص الا بعوارض الاضافات المخصوصة وكل مفهوم لايتخصص افراده الا بالعوارض فهو طبيعة نوعية بين افراده لايختلف مقتضاها فى افرادها فاما ان يقتضى العروض او اللاعروض او لا يقتضى شيئا منهما والثالث محال والا لاحتياج الواجب فى وجوده الى امر منفصل وكذا الثانى محال والا لكان وجود الممكنات غير عارض فتعين الاول فيكون زائدا فى الكل وحاصل الجواب عنه ان الوجودات الخاصة حصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى اقسام الممكن والعرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك الثلج ونور هذا السراج وذاك السراج وليس كذلك والانصاف ان ماذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق فى وجود الواجب والممكن ومحتمل فى مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما فى وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا كذا فى شرح المقاصد والدليل على ذلك الحق كون الوجود المطلق كليا مشككا بين افراده فيكون عرضيا لافراده بناء على ان لا تشكيك فى الذوات والذاتيات واذا كان عرضا عامالها كان تلك الافراد المتباينة الآثار مختلفة الحقائق لكن الحصر فى قول

الشارح وانما تخصص فى الممكنات بالاضافة الخ يدل على ان وجود الممكنات متماثلة متفقة الحقيقة فلا احتمال للاختلاف فى الحقيقة فى مثل وجود الجوهر والعرض عنده كما قال شارح المقاصد فلقائل ان يقول فحينئذ يلزم ان يكون الوجود المطلق طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده التى هى وجودات الممكنات مع ان شموله للواجب المخالف لها بالحقيقة يبطل كونه طبيعة نوعية بالقياس اليها والجواب ان الوجود المطلق الشامل للكل مفسر بمبدأ الآثار الخارجية وهو الكلى المشكك بين وجود الواجب ووجود الممكن عند التحقيق لا مفسر بالكون فى الاعيان فانه غير مشترك بين الكل فى التحقيق وان كان مشتركا فى بادى النظر اذ لا حصة منه فى الواجب فليكن بهذا المعنى طبيعة نوعية بالنسبة الى وجودات الممكنات نعم يتجه عليه وعلى شارح المقاصد ان وجود الانسان ووجود الفرس يترتب عليهما آثار متباينة فكيف يكونان متماثلين متفقين فى الحقيقة النوعية * الرابع ان لا نزاع لاحد فى كون الوجود المطلق زائدا فى الكل * الخامس ان بيان استناد وجود الممكنات الى ذلك الوجود الخاص المتخصص بالتجرد عن الاضافة تصريحا بانه مبدأ الممكنات فيكون ذلك الفرد وجودا وموجودا خارجيا ضرورة فلا يتوهم ان مجرد كونه وجودا لا يقتضى كونه موجودا فى الخارج فان وجودات الممكنات امور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج فى التحقيق مع كون كل منها وجودا خاصا على ان التخصص بسلب الاضافة الى الغير يقتضى كونه موجودا خارجيا قائما بذاته كما لا يخفى على اولى النهى فافهم هذا المقام (**قوله** والبرهان يدل الخ) لا يخفى ان الظاهر ان يقول والبرهان يدل على ان تخصصه فى الواجب اى كونه فردا خاصا فى الواجب ليس بعارض الاضافة بل بذاته الا انه قصد الاشارة الى ذلك البرهان الذى ذكره فى كتبه من ان كل ما يغاير الشئ بالماهية فثبوته له يحتاج الى علة تجعله ثابتاله بداهة فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلا بد له من علة تجعل الوجود الزائد له وتلك العلة فى الممكنات غيرها ولا يكون فى الواجب غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود موجود فى مرتبة الافادة بداهة فلو كانت ذاته مفيدا لوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود كما سيشير اليه هذا ومن توهم ان مراده من البرهان ههنا البرهان السابق فى اثبات الواجب اعترض عليه بان البرهان المذكور انما يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى ذات لا يحتاج فى وجوده الى غيره سواء كان وجوده عين ذاته او زائدا عليه لا على استناده الى الاول بخصوصه واعتراضه وارد على نفسه لا على الشارح (**قوله** مستند الى وجود) اى الى خاص بمعنى مبدأ الآثار الخارجية الذى هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى المفسر بالكون فى الاعيان ولفظ الوجود حقيقة فى معنى الكون فى الاعيان ومجاز فى معنى المبدأ من باب ذكر الخاص وارادة العام لان كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار

الواجب لذاته*فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلاشك فى انه ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظيا*قلت المراد به ماهو مبدأ انتزاع هذا المفهوم

الخارجية بدون العكس لجواز ان يترتب الآثار الخارجية على الذات الصرف من غير ان يتصف بفرد من افراد الكون فى الواقع (قوله فان قلت ان اريد الى آخره) منشأ هذا السؤال ما قدمنا من كون الوجود حقيقة فى معنى الكون فى الاعيان مع توهم انه يجب ان يحمل الوجود فى محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين على معناه الحقيقى ولذا تعرض فى الشق الثانى بالمعنى المصطلح عندهم ومورده كون القول بالعينية حقا مع دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوى فان حاصل السؤال اما بطلان القول بعينية الوجود للواجب او بطلان القول بكون النزاع معنويا لانه اما ان يراد بالوجود الذى ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود المطلق المشترك المفسر بالكون فى الاعيان واما ان يراد معنى آخر مصطلح بينهم فان اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى المشترك اوبكون حصة منه عين ذات الواجب ظاهر البطلان ضرورة ان شيئا منهما ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودت لانهما معنيان مصدريان قائمان بالغير ومن الامور الاعتبارية فكيف يكونان عين ذات الموجود الخارجى القائم بذاته مع ان الاول يستلزم كون حقيقته تعالى امورا متعددة مقارنة للممكنات كما فى شرح المواقف وان اريد الثانى فالقول بكون النزاع بين الفريقين معنويا باطل لان مراد المتكلمين زيادة الحصص من ذلك المعنى المشترك اوزيادة نفس المشترك فى الكل فيكون النزاع لفظيا وانما حملنا مراده فى الشق الاول على اعم من الحصص لانه صرح بكون ذات الواجب عين الوجود الخاص المتخصص بسلب الاضافة الى الغير فالاقتصار ههنا على المعنى المشترك كما وقع من البعض قصور (قوله قلت المراد الى آخره) جواب باختيار شق ثالث يعنى لاشك ان الوجود المصطلح عندهم هو معنى الكون فى الاعيان بل مطلق الكون سواء فى الاعيان او فى الاذهان بناء على القول بالوجود الذهنى لا معنى آخر لكنهم لم يريدوا فى قولهم ان الوجود عين الذات فى الواجب معنى الكون ولا معنى آخر مصطلح فيما بينهم بل ارادوا مبدأ الآثار الخارجية او مطلق الآثار وذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى المفسر بالكون وذكر ما يدل على المعنى المصدرى وارادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم كما فى قولهم صفات الله تعالى عين الذات اذ المراد الآثار التى تترتب على صفة العلم فينا مثلا تترتب فى الواجب تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا فكذا مرادهم ههنا الآثار التى تترتب على صفة الوجو فينا تترتب فى الواجب على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا فمعنى

(قولهم)

(قوله فلاشك فى انه ليس عين الخ) ممنوع بل معنى كونه عينه ان يكون الذات بذاته بدون اعتبار امر آخر منشأ للانتزاع ومصداقا للحمل بالاشتقاق ومعنى كونه غيره ان لايكون كذلك بل باعتبار امر آخر وحيثية زائدة على الذات لان المعتبر فى المسائل العلوم الحمل بالمواطاة والمنشأ غير صالح لذلك الحمل الا ان الشارح اخذ بالحاصل

(قوله فان قلت ان اريد بالوجود) اى ان اريد بالوجود الذى هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المتصور بالبداهة المسمى بالوجود اتفاقا فلاشك ان هذا المعنى المشترك بين جميع الموجودات لا يصلح ان يكون عين الشئ منها فضلا عن الواجب وان اريد به معنى آخر اصطلح الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زائدا فى الواجب وكون ذات الواجب علة تامة له ولا يدعون عدم كون غير هذا المعنى عينا للواجب

قولهم هذا ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجيــة عين ذات الواجب ولاشك ان مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواطأة وان لم يحمل عليه كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقال ان الواجب فرد خاص من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجيــة قال فى حاشــية التجريد بعدما نقل اقوال الحكماء اقول فتلخص مما نقلناه ومما تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقــة الواجب عندهم هى الوجود البحت القــائم بذاته المعرى فى ذاته عن جميع القيود والاعتبــارات الغريبــة فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعنى بذلك ان مصداق الحمل فى جميع صفاته هويته البســيطة التى لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثيــة لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك ثم قال فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والالكان تابعا ومتبوعا لنفســه وهذا فاسـد بل يكون موجودا بسبب عروض حصــة من الوجود المطلق له فلا يكون بينــه و بين الممكنات فرق وان كان معناه ماهو اعم من يكون نفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضــا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها فى كونهــا وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بالموصوف او على طريق قيام ذات الشيء بذاته الذى مرجعه عدم القيــام بغيره وكون اطلاق القيــام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه مجازا فى عرف اللغــة فهم لا يتحاشــون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو على فى تعليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره ثم ذكر هناك وفى مواضع اخر من تلك الحاشية تحقيق هذا المقام وحاصله ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ اشتقاق المحمول فى الواقع كما فى قولنــا الشمس مضيئة فان صدق حمل المضيء على الشمس بسبب اتصافهــا بالضوء الزائد على ذاتهــا وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع كما فى قولنا الضوء مضيء فانه مضيء بذاته لا بسبب اتصافه بضوء آخر قائم بالضوء الاول الموضوع بل الضوء الذى تضمنه المحمول منتزع من ذات الموضوع فهو عين ذات الموضوع لا امر زائد عليه فاذا قلنا الممكن موجود بمعنى كائن فى الاعيان فصدق الموجود عليه بسبب اتصــافه بحصة من الكون المطلق مكتســبة من الفاعل لا بخصوصية ذاته من حيث هى هى واذا قلنــا الواجب موجود بذلك المعنى فليس صدقــه بسبب اتصــافه بحصة من الكون ايضــا كما زعمه المتكلمون للبرهان المشار اليــه

بخصوصيـة الواجب من حيث هى هى فالوجود الذى تضمنـه المحمول عين ذات الواجب ومنتزع منهـا كما فى الضوء مضئ بخلاف قولنـا الممكن موجود فانه من قبيـل الشمس مضيئة واذا لم يكن هنـاك حصة من الكون زائدة على ذات الواجب فى الواقع فالوجود الذى تضمنـه المحمول على الواجب ينصرف من معنى الكون الى معنى مبدأ الآثار الخارجيـة الصـادق فى الواقع على ذات الواجب وعلى الاكوان المخصوصـة القائمة بالممكنـات وكذا المراد فى قولهم صفات الله تعـالى عين ذاته والا فكيف يقول عاقل بكون الامور المتغـايرة مفهوما وماهيـة عين ذات شئ وانما يقول الآثار المترتبة على تلك الامور مترتبة على ذات الواجب وليس هنـاك حصص زائدة من تلك الماهيـات المتخالفـة فى الواقع فقد اتضح امور * الاول ان انتزاع الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان يدور على معنى مبدأ الآثار الخارجية وجودا وعدما ضرورة انه مهما وجد هذا المعنى ينتزع العقل منه الوجود المطلق ومهما لم يوجد فيه كما فى المعدومات لم ينتزع فان كان مبدأ الآثار عين الذات انتزعه من مجرد الذات وان كان وصفـا زائدا على الذات انتزعه من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف لا من مجرد الذات فالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بان مبدأ الانتزاع الذى هو مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب لا وصف زائد عليـه والمتكلمون يقولون ان ذلك المبدأ وصف زائد عليـه لا عين الذات فعلى هذا التحرير يكون النزاع بين الفريقين معنويا * الثـانى ان المراد ماصدق عليـه الوجود لا نفس مفهوم الوجود المطلق الصـادق على ذات الواجب وسائر الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات فلا يرد ما اوردوا من ان الوجود بديهى فلو كان عين ذات الواجب لكان حقيقته تعالى ايضا بديهية معلومة لكل احد واللازم باطل وحاصل الدفع ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار عرض عام لجميع الوجودات الخاصة بدليل التشكيك ولا يلزم من بداهة العرض العام بداهة حقائق الافراد المندرجة فيه * الثالث الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عرض عام لافراده الحقيقية التى هى الوجودات الخـاصة وهى ذات الواجب والاكوان المخصوصة القـائمة بالممكنات اعنى الحصص من الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيـان لا لامور اخر وراء تلك الحصص فى الممكنات فلا حاجة الى اثبات تلك الامور مع كون اثباتهـا دونه خرط القتاد كما احتاج اليه من قال فى مذهب الحكماء ان هناك فى الممكن ثلاثة امور ماهيـة وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد وفى الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون الخـارجى عارضة لذلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائدا فى الممكن وعينا فى الواجب على ما اشار اليـه فى المواقف وشرحه مع ان فيه مافيه لانه ان اراد بالوجود معنى الكون فى الاعيان فلا يكون هو ولا ماصدق عليـه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبدأ

فهو كما يعرض ذات الواجب عارض للاكوان الخارجية لامعروض لها وايضا على تقدير تحقق حصة من الكون الخارجي يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة نعم للوجود بمعنى المبدأ حصص عارضة لذات الواجب وللاكوان الخارجية العارضة للممكنات كهذا المبدأ وذاك المبدأ وانه بالنسبة الى تلك الحصص نوع لما قال اهل المعقول كل كلي نوع لما تحته من الحصص لكنه لاينافي كونه عرضا عاما بالنسبة الى معروضات تلك الحصص كما ان الماشي نوع بالنسبة الى هذا الماشي وذاك الماشي وهو مع ذلك عرض عام بالنسبة الى معروضات تلك الحصص كزيد وذاك الفرس لايقال فقد ثبت للواجب حصة من الوجود بمعنى المبدأ وان لم يثبت له حصة من الوجود بمعنى الكون فليكن مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة على ذات الواجب ولاشبهة فيه لانا نقول لاشبهة في ان مرادهم زيادة وصف قائم بالذات غير محمول عليه مواطأة وتلك الحصة محمولة عليه مواطأة على انه لاشك في ان مرادهم زيادة وصف يصدق عليه مبدأ الآثار وحصص المبدأ لايصدق عليها مبدأ الآثار لان مبدأ الآثار بمعنى سبب الآثار وسبب الآثار متقدم على صدور الآثار من الماهية الموجودة وتلك الحصص متأخرة عن الصدور وهذا كما ان مفهوم الماشي والحصص منه ليست بماشية وانما الماشي معروضات هذه المفهومات فافهم * الرابع ان الوجود المطلق انما ينتزع عما يتصف به في بادي النظر وذلك المتصف هو الماهية لاحصة من الكون فهو منتزع عن الماهيات لكنه في الواجب منتزع عن الماهية بلا واسطة شيء آخر وفي الممكنات بواسطة عروض الحصص من الكون الخارجي اعني بواسطة الاكوان المخصوصة العارضة لها فمن توهم انه في الممكنات منتزع عن انفس تلك الحصص اعترض عليه ان هذا الكلام مناف لما سبق منه حيث جعله منتزعا من الماهيات الموجودة واعتراضه مردود على نفسه لان مبدأ الانتزاع لايجب ان يكون منتزعا عنه وانما يكون كذلك حيث يكون ذلك المبدأ عين الذات * الخامس ان حاصل معنى قولنا الشيء موجود في الخارج بمعنى كائن في الاعيان هو انه بحيث يصح ان ينتزع منه الوجود المطلق سواء انتزع منه بالفعل اولا وحاصله ان فيه مبدأ الآثار الخارجية سواء كان ذلك المبدأ عين ذاته بان لايكون له ماهية كلية بل هوية بسيطة تعينت بذاتها كما قالوا في حقيقة الواجب اووصفا زائدا على ذاته بان يكون له ماهية كلية جعلها الفاعل متشخصة متعينة وذلك التعين والتشخص عين الوجود الخاص عند تحقيق الشارح في تلك الحاشية فيكون وجود الخاص حالة زائدة على ذات الممكن مكتسبة من الفاعل ويكون تلك الحالة سببا لانتزاع الوجود المطلق عن الماهية الموصوفة بها وتلك الحالة عبارة عن الكون المخصوص في الاعيان فيكون حصة من الوجود بل المطلق بمعنى الكون في الاعيان وليست بعارضة للماهيات في الخارج لما سبق بل في الذهن فقط لكونها من المعقولات الثانية كالوجود المطلق ولايقدح فيه كون بعض افرادها موجودا خارجيا لانه يتصف بهما في وجوده الذهني فقط كمفهوم

(قوله وفي الممكنات الخ) اثر الفاعل على المذهب الحق والرأي الصحيح نفس الشيء فيصح انتزاع الوجود عنه وحمل الوجود عليه لكن من حيث الاستناد فان قيل فان كانت الحيثية تعليلية يلزم ان يكون الوجود مشتركا لا اشتراك

البديهي وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ

الجزئي واشار بقوله في الحاشية بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود الى اندفاع مايختلج في الاوهام من انه لو كان الوجود معقولا ثانيا عارضا في الذهن فقط لزم ان لا يكون الموجود الخارجي الذي لم يحصل في ذهن اصلا متصفا بالوجود الخارجي وذلك ظاهر البطلان وحاصل الاندفاع على ما اشار في تلك الحاشية ان ليس معنى قولنا ان الوجود عارض في الذهن فقط انه عارض عروض الصفة لموصوفها بل المراد ان يكون الموجود بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود وتلك الحيثية ثابتة للموجود وان لم يلاحظه العقل ابدا نعم لقائل ان يقول ثبوت تلك الحيثية في الواقع اما في الخارج فيلزم ان يثبت المعقول الثاني في الخارج وهو باطل او في الذهن فيعود المحذور ولا مخاص الا بما اختاره في كتبه من كون المجعول نفس الماهية كما ذهب اليه الاشراقية لا وجودها كما ذهب اليه جمهور المشائية فاثر الفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل آخر يجعلها انسانا او موجودا فمتى لاحظه العقل ينتزع منه الوجود وقد صرح به ذيل مانقلناه حيث قال نعم مصداق حمل الموجود على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث انها مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فمراده من اثر الفاعل في قوله وفي الممكنات اثر الفاعل اما نفس الماهية المجعولة ان حمل على الاثر بلا واسطة او حصة من الكون الخارجي ان حمل على الاثر بالواسطة فمن قال ان مراده الوجود الخاص بناء على ان الماهيات ليست بمجعولة بل المجعول وجودها فقد غفل عما ذكرنا (قوله وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته الى آخره) فيه اشارة الى تحرير التحرير بان المراد من كون مبدأ الانتزاع عين الذات كون الذات بذاته مبدأ له (قوله فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين الى آخره) اقول لما كان الجواب السابق اثباتا لدعوى ان النزاع بين الفريقين معنوي بتحرير ان مراد الحكماء وطائفة من المحققين من ان الوجود مبدأ انتزاع هذا المفهوم المشترك البديهي وكان بناؤه على ان مبدأ انتزاع ذلك المفهوم لا يكون الا مبدأ الآثار سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات مأخوذا معتبرا معها فاورد هذا السائل بانه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين تكون بذاتها مبدأ الانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم ايضا اما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع اعم من الوجودات الخاصة ومن غاياتها ومنشأها كما قيل واما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع

اللفظي بين الموجودات مطلقا او ان كانت تقييدية فهو ينصر القول المنقول عن الكاشي من ان وجود الممكنات معنى واحد مشترك بالاشتراك المعنوي واما وجود الواجب والممكن فالاشتراك بينهما من حيث اللفظ فحسب قلت قد سبق من التحقيق مايفيدك ان منشأ انتزاع الوجود في الحقيقة مطلقا هو الواجب ليس الا

(قوله وهو في الواجب ذاته بذاته) اي لا الاثر المعلول لذاته ولا الذات بسبب تأثيرها فيه كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا

(قوله وفي الممكنات اثر الفاعل) قال الشارح رحمه الله في حاشية الشرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل متصف بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وقال ايضا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول اعني الوجود

في الممكنات ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته (قوله لما كانت الذات علة للوجود يكون (وان) ذاته بذاته مبدأ) اي يكون الذات بذاته كذلك لا بسبب الفاعل ولا بسبب حيثية مكتسبة من الغير كما في الممكنات

(قوله استدلوا على بطلان هذا المذهب الخ) فكيف يتصور عدم بقاء النزاع يعني انه لا يبقى النزاع بين الفريقين اذا صح كون المهية علة للوجود الذي هو امر وراء الذات ومصداق للحمل ومطابق للحكم وحصل اتفاقهم عليه وليس كذلك لان القائلين بالعينية يستدلون على بطلانه والمنكرون لها لا يعترفون به والاستحالة التي كشف عنها الاستدلال غير منحصرة على خلاف لزوم العينية بل هي مترددة بين لزوم الايجاد من غير وجود اولزوم الدور او التسلسل اوالانتهاء الى وجود هو عينه فالقول بكون الذات علة للوجود لا يستلزم القول بعينية في اصل الجواب منع لزوم القول بكون الذات بذاته مبدأ الانتزاع مفهوم الوجود من القول بكون الذات علة للوجود ومن هذا تبين بطلان ماقيل ان استدلالهم بهذا الوجه لايدل على انه لايلزم عليهم القول بالعينية فان قيل الوجود ليس الا مايكون مبدأ للآثار فلو كانت الذات علة للوجود

يكون مبدأ للاثر الذي هو العلية للوجود فيكون عينه قلت

لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى النزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بداهة العقل حاكمة

وان كان خاصا بالوجودات الخاصة التي هي افراد الوجود بمعنى مبدأ الآثار الا ان الذات لما كانت علة لوجودها الخاص كانت مبدأ لاثرها الذي هو وجودها الخاص المعلول فتكون موجودة ومبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها بواسطة وجودها اللازم لها ولا ينافيه قوله بذاته في زعم السائل بمعنى ان لايكون الذات مبدأ الانتزاع بواسطة وجود زائد مكتسب من الغير كما في الممكنات وان كانت مبدأ بواسطة وجود زائد تقتضيه الذات واذا كانت الذات مبدأ الانتزاع بذاته على مذهبهم ايضا فلم يبق نزاع بين الفريقين لان جمهور المتكلمين يوافقون القائلين بالعينية في ان الذات بذاتها مبدأ الانتزاع فظهر ان منشأ السؤال اما تعميم مبدأ الانتزاع من علة الوجود الخاص وان لم تكن تلك العلة موجودة بوجود هو عينها اوزائد عليها واما جعل تلك العلة موجودة لكونها مبدأ الاثر مع تعميم قوله بذاته مما كان مبدأ للانتزاع بواسطة وجود زائد لازم للذات لا مكتسب من الغير ومورده دعوى ان بين الفريقين نزاعا معنويا على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القلب ومتضمنة لمعنى النقض الراجع الى منع الملازمة القائلة بانه كلما كان مراد القائلين بالعينية ان الوجود بمعنى مبدأ انتزاع الوجود المطلق عين الذات كان النزاع بين الفريقين معنويا من غير محذور آخر (قوله قلت القائلون بالعينية) اى بهذا المعنى وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين وحاصل جوابه انه عارض المعارضة المذكورة اولا بانه لو لم يكن بين

نعم لكن الكلام في ارتفاع النزاع بين الفريقين واي هو مما ذكرت وانما اللازم منه ان القائلين بالغيرية لزمهم العينية وهم لا يشعرون وماقيل ان الوجود ليس من آثار ذات الواجب وليس هو علة له لانه لما وجب اتصافه بالوجود لم يحتج الى علة تفيده اصلا قوله بين البطلان ظاهر الفساد فانه لما فرض الوجود امرا زائدا على الذات مغايرا له فبأي شيء لزم على الذات ولا يتصور ان يكون السبب في ذلك امرا خارجا فتعين ان يكون السبب المقتضي له الذات نعم من فسر الواجب بقوله ما يقتضي ذاته وجوده

(قوله قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب) فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين وحاصل الجواب هو ان كون الذات علة للوجود وان كان مصححا لكونه بذاته مبدأ لانتزاع الوجود بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات وهو الوجود والقائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فمعنى كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقته الى كون الذات المغاير بوجوده الخاص بذاته وبكونه علة مبدأ لانتزاع ذلك الوجود وهذا ليس من كون الذات مبدأ بذاته لانتزاع الوجود على ماصرح به الشارح بقوله فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبما بيناه ظهر بطلان ماقيل لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود غايته ان المستدل غفل عن هذا اللازم وتوافق

الفريقين نزاع معنوى لما استدل القائلون بالعينية بهذا المعنى على بطلان مذهب جمهور المتكلمين لكنهم استدلوا على بطلان هذا المذهب بان الذات التى كانت علة ومبدأ لاثر وجودها اما ان لاتكون موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها فيلزم ان تكون العلة الموجدة ومبدأ الاثر معدومة فى مرتبة الايجاد والافادة وهو باطل بداهة والا لانسد باب اثبات الصانع واما ان تكون موجودة بوجود هو عينها فيلزم ان تكون بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود زائدا كما هو مذهبهم فيلزم التناقض واما ان يكون موجودة بوجود زائد فننقل الكلام الى ذلك الوجود الذى هو شرط الايجاد والافادة فان كان عين الوجود المعلول لزم الدور وان كان غيره يلزم تسلسل الوجودات الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على بعض اوينتهى الى وجود هو عينها فيلزم التناقض ولو قطعنا النظر عن لزوم التسلسل او التناقض يلزم ان يتعدد وجود شىء واحد وهو بديهى البطلان واشار فى ضمن هذه المعارضة ثانيا الى اثبات الملازمة الممنوعة بان كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنه لايصح على هذا المذهب اى بان يكون الذات علة للوجود فى الواقع والا لكانت علة له فى الواقع وكلما كانت علة له فى الواقع يلزم احد المفاسد المذكورة فظهر ان كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع لايصح بهذا الطريق اى بطريق العلية بل بطريق العينية وليس هناك طريق ثالث مصحح للمبدئية الذاتية على هذا المذهب فثبت انه كلما كان مراد القائلين بالعينية كون الذات بذاته عين الوجود بمعنى مبدأ الانتزاع كان النزاع بين الفريقين معنويا وفى هذا الاستدلال اشارة الى البرهان المشار اليه فيما سبق وبعد ذلك يظهر ان معنى قوله بذاته فى قوله وهو فى الواجب ذاته بذاته ان ذاته تعالى مبدأ لذلك الانتزاع بذاته لابواسطة وجود زائد اصلا لامكتسبا من الغير ولا معلولا للذات وبهذا البيان اندفع ماتحيروا فى تطبيق هذا الجواب للسؤال واندفع ماورد عليه من ان ماذكره فى مقام الجواب مبطل لمذهب المتكلمين لامثبت للنزاع المعنوى بين الفريقين وما قيل فى دفعه ان المراد من الجواب ان الانتزاع عن الذات بمدخلية العلية للوجود لايفيد كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع والمراد ذلك ففيه ان انتزاع الوجود المطلق فى الكل ليس الا بواسطة العلية ومبدئية الآثار ولو عند القائلين بالعينية ومنهم من اجاب عنه بان المراد من الجواب انه لوكان الذات بذاته مبدأ للانتزاع لانتزعه المستدلون على بطلان مذهبهم عن الذات لكنهم لم ينتزعوه منها وقالوا لوكان الذات من حيث هى هى علة للوجود يلزم كون الموجد معدوما وانت خبير بان عدم انتزاع الخصماء لايكون دليلا على عدم انتزاع اهل المذهب نعم يرد على الشارح ان ماذكره انما يفيد ان الذات بذاته لايكون مبدأ الانتزاع فى الواقع لا انه لايكون كذلك عند اهل المذهب وان كان باطلا فى نفسه والنزاع المعنوى يدور على الثانى لا على الاول

والممتنع بما يقتضى ذاته عدمه لايجب حمل كلامه على اثبات المقتضى للاثر والاثر المقتضى له بل يكون المعنى ان الذات بذاته منشأ الانتزاع ومصحح الحمل لائق لم لايجوز ان يقتضى وجود الواجب بذاته ثبوته للذات وارتباطه به لان ذلك لايتصور على تقدير ان يكون الوجود الذى به الموجودية امرا اعتباريا زائدا على الذات مغايرا له وهو واضح بين لاخفاء فيه اصلا

المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل بوجه آخر على بطلان مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ماذهب اليه نفسه

بانالشيء مالم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلوكان الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها فانكان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور وانكان مغايراله نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه على ان البداهة حاكمة

ولا مخلص الا بان يكون الجواب مبنيا على تحرير التحرير بان المراد ان يكون الذات بذاته مبدأ للانتزاع في الواقع لا مبدأ ولو في الزعم (قوله بانالشيء مالم يوجد لم يوجد) الاولى ان يقول بان مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة كما قال بعض المحققين لوجهين * الاول ان ماذكره بحسب الظاهر مخصوص بما ذهب اليه اكثر المتكلمين من كون الوجود موجودا خارجيا مع ان البعض الآخر ذهب الى كونه امرا اعتباريا ووصفا ذهنيا ولا يشمله في الظاهر الثاني ان الايجاد متبادر في الفعل الاختياري لا في الاقتضاء والايجاب المراد ههنا بخلاف افادة الوجود الا ان مرادهم من الايجاد ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون الوجود المفاد للغير اولنفس المفيد ولذا اورد الامام على هذا الحكم انه بديهي في افادة الوجود للغير وممنوع في افادة الوجود لنفسه حيث قال لم لايجوز ان تكون الماهية من حيث هي هي علة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التي هي علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود وكالذاتيات التي هي علل مقومة للماهية وكالماهية بالنسبة الى لوازمها فان الكل علل متقدمة على معلولاتها بالذات لا بالوجود واجاب عنه المحقق الطوسي وارتضاه المحققون بان مفيد الوجود مطلقا موجود بداهة وقياس الفاعل على القابل فاسد مع الفارق لان القابل لابد ان يلاحظ خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل والفاعل لابد ان يلاحظ موجودا حتى يمكن له الافادة وكذا قياسه على الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها اذ لا يجب تقدمها على معلولاتها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجيء من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض كذا في شرح المقاصد ولقائل ان يقول كون الذات فاعلا للوجود في الخارج انما يصح اذا كان الوجود موجودا خارجيا كما ذهب اكثر المتكلمين واما اذا كان وصفا اعتباريا زائدا ومبدأ لانتزاع الوجود المطلق في الكل الا انه في الواجب مقتضى الذات وفي الممكن اثر الفاعل فلا اذ الوجود على هذا يكون معقولا ثانيا عارضا في العقل فقط والجواب ان معنى افادة الوجود الخارجي جعل المتصف به موجودا خارجيا اي جعل الماهية بحيث لو لاحظها العقل لانتزع منها كونا في الاعيان فلو جعل الماهية نفسها موجودا خارجيا كانت فاعلة في الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجي للبداهة المذكورة وتلخيص الكلام ان ذلك الوصف الاعتباري ان لم يكن موجودا في نفس الامر كان الوجود عين الذات والا فلا بدله من علة موجودة في نفس الامر

(قوله الشيء لايكون له الا وجود واحد) وهم جعلوا وجود الواجب امرا زائدا على ذاته قائما به والواجب متصفا به اتصافا انضماميا فلوكان وجوده نفس ذاته ايضا لزم ان يكون للشيء الواحد وجودان فهم وان لزمهم العينية لايقولون بها فلا يلزم الاتفاق (قوله وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه الخ) يشير الى شبهات هذا الذى اخترع القول بزيادة وجود الواجب بالذات الغنى المطلق وافسد عقائد الاكثرين من اتباعه وتقول الباطل وسفه الحق فمنها ان الوجود مشترك فهو من حيث هو اما ان يقتضى العروض على المهية او اللا عروض فيتساوى فيهما الواجب والممكن اولا يقتضى شيئا منهما فيلزم الاحتياج الى سبب مغاير بجعل وجود احدهما مجردا والآخر عارضا ومنها ان الوجود اولى التصور وذات الواجب ممتنع التصور فكيف يتحدان لان دليلهم الذى عليه يقولون وبه يصولون فى ان وجود الممكن زائد على ماهيته هو قولهم انا نعقل مهية المثلث مع الشك فى وجوده والمعقول غير المشكوك ومنها ان الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويخالفها فى الحقيقة ومابه الاشتراك غير مابه الاختلاف ومنها ان مبدأ الممكنات اما هو الوجود وحده فيلزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات او مع التجرد فيلزم تركب الواجب او بشرط التجرد فيلزم جواز كون كل وجود مبدأ للممكنات الا ان تخلف الحكم لانتفاء الشرط ومعلوم ان علية الشيء لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا لانتفاء الشرط ومنها ان الواجب اما نفس الكون فى الاعيان فيلزم تعدد الواجب لان وجود زيد غير وجود عمرو اومع التجرد فيلزم (كان) تركب الواجب من امر عدمى او بشرط التجرد فيلزم ان لايكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير الكون فى الاعيان ولا يعقل الوجود بدون الكون فان كان داخلا لزم التركب او خارجا لزم الزيادة ومنها ان الوجود طبيعة نوعية لايجوز تخلف

بان الشيء لايكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لايتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فايقن ذلك بالتأمل الصادق (ولاخالق سواه) جوهرا كان المخلوق اوعرضا للادلة النقلية كقوله

للبداهة فان كان وجود تلك العلة عين وجود المعلول لزم الدور والا لزم التسلسل وتعدد وجود شيء واحد والكل محال وبهذا اندفع ما اورده العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد وظهر فساد ماقاله بعض الازكياء ونقله بعض المحشين ههنا من ان الحق ان المتكلمين القائلين بكون ذاته تعالى مفيدة لوجوده يلزمهم القول بالعينية من حيث لايشعرون لان الوجود عند اكثر المتكلمين موجود فى الخارج وزائد على الذات فيه وعند بعضهم وصف اعتبارى زائد فى الكل بحسب نفس الامر وان لم يكن زائدا فى الخارج (قوله ينكشف كثير من الشبه) ههنا وفى كون الصفات عين الذات وقد اشرنا الى بعض ماههنا والى وجه انكشافها وبقى بعد ابحاث اخر وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام لانه معركة عظيمة بين الاعلام وقد حققه الشارح بحيث يندفع الاوهام ولايتضح مرامه الا ببسط الكلام (قال المصنف ولاخالق سواه) عطف على خبر ان فالمعنى اجمعوا على ان صانعا قديما واجب الوجود للعالم وعلى انه لاخالق سواه ومتصف بصفات الكمال منزه عن سمات النقص ثم الخالق المنفى اعم من ان يكون خالقا بالاستقلال او بالاشتراك ففيه رد لمذهب الاستاذ والمعتزلة كما ان فيه ردا لمشهور الحكماء من كون العقول خالقة للعقل والاجسام الفلكية والعنصرية واعراضها وان لم يرتضه الشارح بل للمشركين والطبيعيين ولذا عمم الشارح المخلوق من الجوهر والعرض (قوله للادلة النقلية) التى هى العمدة والعقلية لايعتد بها الا بعد تأيدها بالنقلية ولذا قدمها ومدار الاستدلال بالآية الاولى ان الشيء المستغرق بمعنى الموجود عند اهل الشرع فيشمل كل ممكن موجود جوهرا

(قوله وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه) منها ما اورده فى اكثر كتبه ان معنى الموجود ان كان ماقام به الوجود لم يكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجوب كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة ايضا اذ لافرق بين الوجودات كلها فى كونها وجودا ووجه انكشافه من هذا التقرير ظاهر

مقتضاها عنه اعنى العروض ووجه ذلك الانكشاف ان الوجود المشترك العارض المعلوم التصور هو الوجود بالمعنى المصدرى اعنى صيرورة المهية فى ظرف ما والذى يقال ان عين الواجب هو منشأ الانتزاع لذلك المفهوم البديهى وكذا ينكشف ما اورد ان معنى الوجود ان كان ماقام به الوجود لم يكن وجود الواجب عينه وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة وذلك لان معنى الموجود مايصدق عليه هذا المفهوم وينتزع عنه الوجود والمنشأ والمصداق فى الواجب نفس ذاته وفى الممكن ذاته بحيثية مكتسبة من جاعله والحق ان منشأ الانتزاع ليس الا الواجب (قوله خالق كل شئ فاعبدوه) وانما يصح الاستدلال بهاتين الآيتين على ما حققناه من ان الاحكام الشرعية ﴿ ٢٤٧ ﴾ كما ثبتت بالشرع من غير لزوم الدور وعلى ان العام قطعى الدلالة فيما تناوله وان اخراج الواجب عنه بالعقل غير مخل فى القطعية على ماعرف من مذهب الحنفية لان العقائد لابد لها من قاطع وان الظن فيها غير سائغ وسيجئ من الشارح ان اثبات الرسالة يتوقف على اثبات شمول القدرة حتى يعلم ان المعجزة فعل الله تعالى البتة ومذهب الشافعية وطوائف المتكلمين ان العام ظنى الدلالة فكيف اذا خص منه البعض (قوله حادثة بقدرة الله تعالى) هذا وامثاله مبنى على رأى الاشاعرة والمعتزلة من كون القدرة صفة مؤثرة واما عند الحنفية فهى صفة مصححة لامؤثرة فانها عبارة عن التمكن من الفعل والترك عامة شاملة لما وقع ولما لم يقع واما الصفة المؤثرة فهى صفة التكوين على تفاصيلها من الخلق والايجاد والترزيق وغير ذلك فحق العبارة التى يقتضيها المقام فى هذه المسئلة الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى وخلقه وايجاده

تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه * وهل من خالق غير الله * قال امام الحرمين فى الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين مايتعلق به قدرة العبد وبين مالا يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض

كان اوعرضا واستثناء الواجب منه عقلا لاينافى كونه قطعيا فى الباقى كما تقرر فى الاصول ولو فرض انه بمعنى مايخبر عنه موجودا كان او معدوما فيستثنى منه الواجب والممتنع وسائر المعدومات عقلا ومداره بالآية الثانية انكار كل خالق سوى الله تعالى لان الاستفهام للانكار وكلمة من استغراقية فى الآية الثانية نافية لمذهب الاستاذ فافهم (قوله قال امام الحرمين الى آخره) بيان لمدعى المصنف من كون الحكم مجمعا عليه او اثبات للمدعى بالاجماع كما قيل وفيه مافيه (قوله من غير فرق الى آخره) بان مايتعلق به قدرة العبد ليس مخلوقا له تعالى بل للعبد بل جعلوا الكل مخلوقا له تعالى وانما هذا الفرق وقع من الذين بعدهم وهم المعتزلة المبتدعون فى الاعتقاد التابعون لاهوائهم ومايميل اليه نفوسهم من الحكم بعقولهم وترك النصوص ففى هذا القيد اشارة الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وماقيل معناه انهم سكتوا عن البحث عن قدرة العبد بسلبها عن العبد بالكلية او باثباتها مع سلب التأثير عنها مطلقا او استقلالا فهو حمل الكلام على مالايدل عليه وان كان البحث المذكور حادثا بعد السلف فى الواقع (قوله وقال حجة الاسلام الامام الغزالى لما بطل الجبر المحض) وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لايتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وبقيد المحض احترز عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب الاشعرى على ماتعرف بالضرورة بان يقال لو كان العبد مجبورا فى جميع افعاله الصادرة عنه بحيث تصدر عنه

(قوله لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه) اتى بقوله فاعبدوه مع كفاية قوله خالق كل شئ فى ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشئ بما هو مقدور العبد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادة على الخالق انما يتأتى اذا كان خالقا لجميع الاشياء التى يتصف بها العبد ماله وماعليه من الايمان والكفر والنفع والضر وغيرها والتى لايتصف بها من سائر الموجودات ولايكون غيره خالقا لشئ ما وذلك ظاهر (قوله بقدرة الله تعالى) اختراعا اى ايجادا لها من العدم الى الوجود سواء كان مسبوقا بمادة اولم يكن

شاء وجوده اوعدمه اولم يشأ شيئا منهما لم يكن فرق بين حركة يد المرتعش اضطرارا وبين حركة يده اختيارا ولا بين الصعود الى المنارة والسقوط منها وذلك باطل بداهة اذ البداهة قاضية بان الحركة الاختيارية والصعود مقارنتان للارادة والقدرة اى لكون العبد بحيث يصح منه الفعل والترك والحركة الاضطرارية والسقوط غير مقارنة لهما لكنها غير قاضية بان المقارنة لقدرة العبد تحصل بتأثيرها استقلالا اواشتراكا فيجوز ان تحصل بتأثير القدرة القديمة استقلالا اواشتراكا كما احتمل عند العقل حصولها بتأثير قدرة العبد استقلالا ولذا قال وبطل كون العبد خالقا لافعاله الاختيارية وجب ان يعتقد الى آخره اى وجب الاقتصاد فى الاعتقاد بين طرفى الافراط الذى هو مذهب المعتزلة والتفريط الذى هو مذهب الجبرية على ما فى شرح المقاصد * واعلم ان الصفة التى بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة تسمى قوة ويقابلها الضعف فتلك القوة ان كانت مقارنة للقصد والشعور تسمى قدرة مطلقا عند بعضهم وبشرط ان يكون مبدأ لافعال مختلفة لا على نهج واحد عند البعض الآخر فاذا حصل القوة المذكورة للعبد صار بحيث يصح منه الفعل والترك فتفسير القدرة بصحة الفعل والترك تفسير بلازمها تسامحا والا فالقدرة لابد وان يكون من شأنها التأثير والصحة بمعنى الامكان ليس من شأنها التأثير فالمراد مبدأ تلك الصحة ثم القدرة المقارنة للفعل تسمى استطاعة عند الاشعرى ولما كانت الاعراض متجددة بتجدد الامثال عنده فمذهبه ههنا ان الله تعالى يخلق فى العبد وقت الفعل قدرة وقوة من شأنها التأثير فيه ويصير العبد حينئذ بحيث يصح ان يوجد الفعل بتأثير قدرته وان لا يوجده ومع ذلك لا يؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل بتأثير قدرة الله تعالى استقلالا مع امتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على معلول واحد شخصى قطعا وكذا مذهب القاضى ابى بكر الذى هو مذهب الماتريدية بعينه الا ان فى قدرة العبد ان يجعله طاعة او معصية بارادته الجزئية كما فى لطم اليتيم بنية التأديب او بنية الاذى عند القاضى بناء على ان الارادة الجزئية التى هى عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد اختيارا وليست بمخلوقة لله تعالى لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية اومن قبيل الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم كما ذهب اليه صدر الشريعة فى التوضيح فلا يلزم ان يكون العبد موجدا وخالقا لبعض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها وتلك الارادة الجزئية سبب ناقص عادى لتأثير قدرة الله عند القاضى والماتريدية بخلاف ذلك عند الاشعرى فان الارادة الجزئية وان كانت سببا عاديا لتأثير القدرة القديمة الا انها من الموجودات الخارجية المخلوقة له تعالى عنده فليس فى قدرة العبد تأثير فى اصل الفعل ولا فى وصفه عنده ولذا سمى بالجبر المتوسط وان كان لها مدخل باعتبار السببية العادية فى تأثير القدرة القديمة عنده ايضا ولذا جعلوا الفعل الموصوف بالطاعة او المعصية حاصلا بالقدرة

(القديمة)

(قوله بالادلة السمعية التي ذكرناها) من قوله تعالى خالق كل شيء وماعطف عليه وغير ذلك قال ابن الهمام في المسايرة ماحصله ان هذه الآيات عمومات تحتمل الخصوص فهي لاتلجيء الى بطلان العلم الضروري بتعلق قدرة العبد بمقدوره وقد وجد مايوجب التخصيص وهو لزوم الجبر المحض وضياع التكليف وبطلان الامر والنهي فمحل قدرة العبد عزمه عقيب خلق الله تعالى مبادى الفعل من الميل وغيره في باطنه له عزما مصححا بلا تردد وتوجهه اليه توجها صادقا لايشوبه توقف طالبا اياه وهو سمى الكسب فاذا اوجد العبد ذلك العزم خاق الله تعالى له الفعل فيصح نسبته اليه تعالى والى العبد انتهى وفيه نظر بل الحق ان تأثير العبد في افعاله لاينافي صدورها عن الله تعالى بخلقه وايجاده (قوله والعقلية المذكورة) منها ان العبد لوكان فعله صادرا عنه بقصده وايجاده لكان عالما بتفاصيله وربما يصدر عنه افعال اختيارية لاشعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ولتمكن من فعله وتركه فلايقع احدهما الا بمرجح غير مختار فيه فيكون اضطراريا وورد بمنع لزوم العلم به تفصيلا وتجويز كفاية العلم اجمالا وبان ذلك الوجوب لاينافي الاختيار كما في الواجب الوجود بالذات وماقيل ان فعل العبد

بالضرورة فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله اختراعا

القديمة وحدها على مذهب الاشعري وبمجموع القدرتين على مذهب القاضي على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة في وصفه الاعتباري لابمعنى ان الله تعالى يوجد الفعل اولا ثم يجعله العبد طاعة اومعصية بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته الى فعل مرضي عند الله تعالى اوغير مرضي فبسببه يخلق الله تعالى ذلك الفعل مع الاستطاعة عليه موصوفا بالعبادة اوالمعصية قال في المواقف ماحاصله ان المؤثر في فعل العبد اماقدرة الله تعالى فقط وهو مذهب الاشعري واما قدرة العبد فقط بلا ايجاب بل بالاختيار وهومذهب جمهور المعتزلة وامامجموع القدرتين على ان يكونا مؤثرين في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ اوعلى ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه وهو مذهب القاضي اوعلى ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في القدرة الحادثة وفي تأثيرها في الفعل ايجابا لااختيارا وهو مذهب الحكماء في المشهور ويروى عن امام الحرمين اذا تقرر هذا فالظاهر ان الشارح حمل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري المقابل لمذهب القاضي ولايتجه عليه ان يقال ان الباء السببية اوالاستعانة في قوله وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق تدل على انه انما ينطبق على مذهب القاضي لاعلى مذهب الاشعري لما اشرنا من مدخلية قدرة العبد في تأثير القدرة القديمة في الفعل بالنسبة العادية على مذهب الاشعري ايضا نعم على هذا يتجه على حجة الاسلام ان وجوب اعتقاد مذهب الاشعري انما يتم بابطال مذهب القاضي ودونه خرط القتاد وان امكن ابطال مذهب الاستاذ بافضائه الى شركة العباد لاالى عجز القادر القديم كما وهم كما ستعرف والظاهر من كلام شارح المقاصد ان كلام حجة الاسلام شامل لمذهبي الاشعري والقاضي لانهما في الاقتصاد فحينئذ لايتجه عليه ذلك (قوله مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا) اى حاصلة بحيث لايجب على الفاعل بل بحيث يصح ان يوجدها وان لايوجدها بتأثير قدرة الله ايجادا وبقدرة العبد لما عرفت ان العبد كان بحيث يصح ان يفعله وان لايفعله فكان العبد قادرا عليه وكان الفعل مقدورا له

حادث فيفتقر الى مرجح خارج غير مقدور له وفعله تعالى قديم فلايفتقر الى مرجح ليس بشيء لانه لامحيص له من وجوب الفعل ولافرق في ذلك بين القديم والحادث والحق ان الواجب عام الفيض دائم العطاء تام الخير فلايتصور وجود شيء الابخلقه وايجاده اذ لولم يصدر عنه شيء موجود لتحقق جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فينثلم الوحدة هذا (قوله اختراعا الخ) ليس المراد منه الايجاد الاختراعي والجعل المؤلف المقابل للايجاد الابداعي والجعلي

البسيط الذى يدور فى مباحث جعل المهية ويقول به المعتزلة وكثير من المتفلسفة وينسب الى جماعة من اكابر الفلاسفة فى جعل الاشياء بل المراد منه المعنى اللغوى اعنى الابداء والانشاء على ما فى القاموس وغيره من كتب اللغة والحاصل انها موجودة بايجاد الله تعالى وخلقه وبكسب العبد وفعله (قوله يعبر عنه بالاكتساب الخ) قالوا هو صرف العبد قدرته وارادته وقوته الى نحو الفعل فهى وان

لم توجد الفعل لمانع هو قدرة الله تعالى وخلقه وايجاده الا ان ذلك لا ينافى صحة التأثير وصلاحية قدرة العبد له وتعلقها به وفيه ما لا يخفى على المتأمل (قوله يسمى كسبا الخ) وانما الكلام فى تصوير ذلك الكسب وتحصيل معناه وحقيقته قال ابن الهمام موجب الجبر المحض ليس سوى ان لا تأثير لقدرة العبد فى ايجاد فعله وهو باطل فلزومه مثله وقولهم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأثير فيها وهو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل وهو ليس الا ادخال المعدوم فى الوجود وليس ذلك مثل تعلق القدرة القديمة فى الازل فان معنى ذلك نسبة ما هو معلوم الوقوع من المقدورات بانها مستأثر فى ايجاده عند وقته لان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة بخلاف القدرة الحادثة فانها مع الفعل عندكم فلم يكن تعلقها الا بتأثير فاما ان تعترفوا به او تبينوا معنى محصلا يظر فيه هذا كلامه والحق ان فعل العبد يصدر عنه بقدرته (اختيارا)

وبقدرة العبد على وجه آخر من التعاق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى خلقا له فهى خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسبا له واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ ابو اسحق

وحاصلا بمدخلية قدرته لكون خلق قدرة العبد او لا سببا عاديا لخلق فعله فتعلقه بقدرة العبد عبارة عن مقارنته لها مع ارادته الجزئية المخلوقة له تعالى ايضا وتلك المقارنة هى الوجه الآخر من التعلق المسمى بالاكتساب عند الاشعرى كما اشار اليه شارح المواقف حيث قال والمراد بكسب العبد اياه مقارنته بقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب ابى الحسن الاشعرى انتهى ولا يلزم من عدم مدخلية العبد فى وجود الفعل عدم مدخلية قدرته وارادته المخلوقتين له تعالى عند الاشعرى فلا ينافى ما ذكرنا هذا ان حمل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعرى واما ان حمل على ما يعمه ومذهب القاضى فالوجه الآخر من التعلق اعم من تلك المقارنة ومن كون العبد سببا لخلق الله تعالى الفعل بصرف ارادته اليه مع الاقتدار والاستطاعة عليه وهو معنى الاكتساب عند القاضى والماتريدية ولا يخفى ان الاليق بالاكتساب الذى هو مدار الثواب والعقاب هو هذا المعنى لا مجرد المقارنة والمحلية ولذا اعترضوا على الاشعرى بان ما ذهب اليه يرجع الى الجبر المحض وقال بعضهم هذا المذهب وان اشتهر عن الاشعرى لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية (قوله تسمى كسبا له) اى مكسوبا له وكذا قوله خلقا له بمعنى مخلوقا له فهى خلق الرب ووصف العبد اى صفته القائمة به وكسب له وانما تعرض بالوصف للاشارة الى دفع ما اورده المعتزلة على الاشاعرة من انه لو كان افعال العباد مخلوقة له تعالى لصح اسناد القائم والقاعد والآكل والشارب اليه تعالى واللازم باطل واجابوا عنه بان المشتقات انما يسند حقيقة الى ما قامت به لا الى من اوجدها الا يرى ان اوصاف الجمادات كالابيض والاسود مخلوقة لله تعالى وفاقا ويمتنع اسناد الابيض والاسود اليه تعالى وفاقا (قوله وليس كسبا له تعالى) لان كسب الفعل ينافى التأثير فيه ويوجب الاتصاف به وهو تعالى مؤثر فى فعل العبد وغير متصف به لما عرفت (قوله واكثر المعتزلة على انها الى آخره) عطف على المقدر والتقدير الاشاعرة مستقرون على ما ذكره حجة الاسلام والمعتزلة على ان افعال العباد حاصلة بتأثير قدرة العبد وحدها

(قوله وليس كسبا له) وكذا ليس كسبا له تعالى لعدم كونه وصفا له (قوله حاصلة بقدرة العبد وحدها) اى حاصلة بايجاد العبد وتأثيره استقلالا واختيارا

و اختياره وتأثيره ويصدق عليه اسم الفعل حقيقة ومع ذلك هو فعل الله موجود بايجاده وخلقه على الاستقلال على ماهو مذهب الحنفية والصوفية قال الامام ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في عقائده وافعال العباد هي خلق الله تعالى وكسب العباد وقال جنيد البغدادي رحمه الله سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين لي ماهو فقال هو معرفتك ان حركات الخلق وسكناتهم هو فعل الله لاشريك له فاذا فعلت ذلك فقد وحدته وقال الواسطي رحمه الله لما كانت الارواح والاجساد قامتا بالله تعالى وظهرتا به لا بذواتها كذلك قامت الخطرات والحركات بالله تعالى لا بذواتها اذ الحركات والخطرات فروع الاجساد والارواح وقال ابو القاسم القشيري في رسالته صرح بهذا الكلام ليعلم ان اكساب العبد مخلوقة لله تعالى هذا وليعلم ان قيام الارواح والاجساد والحركات والخطرات بالله تعالى ليس من جنس قيام الاعراض بمحالها والصور بموادها فان ذلك حلول محال في حق الملك المتعال واتحاد وتجاوز غير ذي بال واما على مذهب الاشاعرة ومن وافقهم فليس للعبد فيه تأثير ومدخل سوى تعلق قدرته وارادته به واسم الفعل لا يصدق عليه الا مجازا ولذلك كان ذلك المذهب كفوا للجبر ومال ابن الهمام الى تخصيص عموم الحكم بصمم العزم واما على مذهب المعتزلة فالعبد مستقل في افعاله وهي صادرة عنه بالاستقلال من غير مدخل من الواجب سوى ايجاد قدرته الكافية وارادته الوافية (قوله بمجموع القدرتين الخ) وليس هذا بمذهب الحنفية فان المجموعية غير متصور عندهم بل المستقل بالخلق والايجاد هو الله تعالى وانما قدرة العبد وارادته وافعاله رشح من صفاته تعالى واسمائه العلى لان الممكن بماله من الجهات الفعلية والحيثيات الوجودية انما يتقوم بوجود الواجب بالذات (قوله الظاهر انه الخ) اقول ذهب الباقلاني الى اثبات الحال والواسطة بين الموجود والمعدوم وتأثير العبد عنده في الحال فلا يلزم عليه ما يلزمهم من المحال لان ذلك لا ينافي كون جميع الموجودات بخلق الله تعالى لان المذهب وما اجمع عليه السلف ان الخلق والايجاد من خواص الواجب وتأثير العبد في حدوث الحال الذي ليس بموجود ولا مخلوق فلا يلزم الجبر ولا التفويض في شيء نعم مبناه على اثبات الحال والواسطة وهو رأي في غاية السخافة ونهاية الركاكة

على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضي ابو بكر ايضا الى انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة

اختيارا لا ايجابا مع قولهم بان القدرة مخلوقة لله تعالى قبل الفعل اذ الاستطاعة عندهم قبل الفعل لا معه وانما قيد بالاكثر لان مذهب النجار منهم كمذهب الاستاذ ومذهب ابي الحسين منهم كمذهب الحكماء والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني على انها واقعة بمجموع القدرتين اي قدرة الله تعالى وقدرة العبد الموصوف بذلك الفعل على ان يكون تعلقهما بتأثيرهما جميعا باصل الفعل لا بوصفه وليس مراده ان كلا من القدرتين مستقلة في التأثير لاستحالة اجتماع المؤثرين المستقلين بل مجموع القدرتين مستقل في التأثير وما يتوهم من انه يستلزم عجز الواجب تعالى فاسد اذ المطيق لرفع شيء ربما يرفعه بمعية الغير لمصلحة من غير استلزام عجز فلم لا يجوز تشريك الواجب عباده في افعالهم لمصلحة كونه مدارا للثواب والعقاب من غير عجز (قوله قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة) لا يخفى ان كون الفعل طاعة او معصية من الامور الاعتبارية فلا يتوهم عاقل كون وصف الطاعة او المعصية مخلوقا فلا وجه لقوله الظاهر بمعنى الراجح لان المعرف باللام بهذا المعنى والمنكر بمعنى البديهي كما ذكره بعض المحققين فلا يحمل ههنا

(قوله على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل) اي على طريق التأثير فجوز اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بالاحتياج الى الآخر وهو قدرة العبد وذلك لان المفروض تعلق قدرته تعالى استقلالا لا انضماما (قوله لكن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية) كما في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة او معصية واقعة بقدرة العبد وتأثيره

وماقيل وصف الطاعة والمعصية امر اعتباري لايفتقر الى تأثير مستأنف اذهو موافقة الفعل للامر وعدم موافقته له وليس وصفا حقيقيا له حتى يلزم عليه استقلال العبد فيه ليس بشيء لانه لما كان وقوع الفعل عنده بمجموع القدرتين والقدرة صفة مؤثرة عنده وليس تأثيرها في اصل الفعل بل في وصفه فكيف يصح نفي لزوم الاستقلال في خلق ذلك الوصف اعلم ان قضية لاجبر ولاتفويض مسئلة متلقاة من الشريعة ومتداولة من لدن القرون الفاضلة الا ان المتأخرين تحيروا في تحصيل معناها وتعقل مبناها وذهبوا الى مذاهب وآراء وتخبطوا في بواديها خبط عشواء فذهب الاشعري الى اثبات المبادي للتأثير ونفيه وابو اسحق الاسفرائني وابو بكر الباقلاني الى تشريك الفاعلين في اصل الفعل او وصفه وقد استوفى هذان المذهبان جانبا صالحا من القدر كالاول من الجبر وذهب ابن الهمام الى تخصيص خاق الله تعالى بما سوى العزم المصمم وله خط من الجهتين وذهب صدر الشريعة الى مختار الباقلاني ووجه مذهب الحنفية بهذا الوجه السقيم ونزله على ذلك الرأي العقيم مع نبوه عنه وغنائه عن بنائه عليه على ان ذلك الامر الذي ليس بموجود ولامعدوم اما ان يكون داخلا في ملكه او لايكون ويلزم على الثاني اثبات امر يكون ملكا لغيره لايكون ملكا لله تعالى وعلى الاول يلزم تفويضه الى العباد وقطع تصرفه تعالى عنه بالاعدام والايجاد وهل كانت الاستحالة الا في هذه القضية والحق ان المذهب اعلى منه كعبا وارفع قدما وانبل شأنا واثبت مقاما

والمعصية والالزم عليه مالزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة اومعصية وقال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجد

على معنى البديهي اللهم الا ان يحمل عليه هنا بتلك القرينة ويمكن دفعه بانه يحتمل ان يذهب القاضي الى ماذهب اليه بعض الحكماء من كون جميع النسب والاضافات من اعيان الموجودات وان كان باطلا في التحقيق والاولى في دفعه ان يقال مراده من وصف الطاعة والمعصية مايوجبهما من النية والارادة الجزئية المقدورة له فحاصل كلامه الظاهر انه لم يردان العبد اوجد وخلق الارادة الجزئية استقلالا والالزم عليه مالزم على المعتزلة من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو باطل بالادلة العقلية والنقلية بل اراد ان لقدرته التي خلقها الله تعالى لها مدخلا في ذلك الوصف لابمجرد المقارنة والمحلية كما قال الاشعري والالماجعل الفعل حاصلا بمجموع القدرتين بل بصرف الارادة الكلية نحو الفعل او الترك وذلك الصرف صادر من العبد باختياره وليس بمخلوق لاحد لكونه من الامور الاعتبارية اومن قبيل الحال فالمراد من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف القوة التي خلقت في قلب العبد بها يصح ان يصرف ارادته الكلية الى جانب معين وان لايصرف فسقط الاوهام وظهر بماذكره ان مراد القوم من التأثير حيث نسبوه الى قدرة العبد على هذا المذهب هو هذه المدخلية لامعنى "الايجاد" وانما عبروا عنها بالتأثير لانها شبيهة بالايجاد في كونه صادرا من العبد وسببا لاثر موجود (**قوله** وقال في قواعد العقائد الخ) قال في شرح المقاصد وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد ولانزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولايفيد ماشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع

(القدرتين)

(قوله والالزم عليه مالزم على المعتزلة) فان وصف الطاعة والمعصية لشيء ممكن فالقول بكونه واقعا بقدرة العبد استقلالا قول بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه على هذا القول مايلزم على المعتزلة في القول بوقوع اصل الافعال بقدرة العبد (قوله فهو بالنسبة الى العبد طاعة اومعصية) يعني ان بمجرد مدخلية قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة اومعصية بالنسبة اليه فلا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة

للعبد قدرة وارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به فى شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابوالبركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية

القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهى بالفعل وذكر الامام الرازى وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هى بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه ينافى الاختيار ولهذا صرح المحقق فى قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد انتهى اقول ولعل ما فى الشرح الجديد للتجريد حيث قال وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاختيار كلام بالقياس الى مجرد القدرة لا بالقياس الى تمام القدرة والارادة المستلزم للايجاب بناء على ان الوجوب بالاختيار والارادة لا ينافى الاختيار بالنسبة الى مجرد القدرة كما فى افعال الله تعالى بل يحققه كما قالوا ثم نقول فيما ذكره شارح المقاصد بحث * اما اولا فلان تمام الاستعداد عند الحكماء كما اوجب تأثير القدرة القديمة فى نفس القدرة الحادثة اوجب تأثيرها فى ارادة العبد وتأثير القدرة الحادثة فيكون القدرة الحادثة مؤثرة فى الفعل وجوبا عندهم لا عند المعتزلة حيث لم يقولوا بكونه تعالى موجبا فى افعاله بتمام الاستعداد والا لما امكن لهم القول بحدوث العالم فيحصل الفرق بين المذهبين بما ذكره المصنف فى المواقف * واما ثانيا فلان المعتزلة وان لم يقولوا بكونه تعالى موجبا فى افعاله بتمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه تعالى الاصلح والاقدار والتمكين كما صرحوا به فيندفع ما اورده على المحقق بقوله نعم ايجاد القوى الخ فالوجه ما فى المواقف لا ما فى قواعد العقائد ولا ما فى الشرح الجديد (**قوله** قلت هذا) اى اسناد التأثير فى افعال العباد الى قدرة العباد استقلالا كما ذهب اليه المعتزلة مبنى على ظاهر كلام الحكماء لا على تحقيق كلامهم فان تحقيق مذهبهم كمذهب الاشعرى الا انهم يقولون بكونه تعالى موجبا فى التأثير والايجاد بتمام الاستعداد ولا يقول به الاشعرى واتباعه (**قوله** نسبوا المعلولات) اى نسبوا ايجاد المعلولات التى فى المراتب الاخيرة كالعقل العاشر من سلسلة العقول العشرة الى المعلولات المتوسطة حيث جعلوا العقل التاسع موجدا للعقل العاشر وكذا جعلوا العقل الثامن موجدا للعقل التاسع وهكذا الى العقل الثانى من المتوسطة وكذا جعلوا طبائع الاجسام موجدة لآثارها المخصوصة

(قوله انه تعالى فاعل للحوادث كلها) فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لاقدرته وارادته

والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مؤاخذة تشبه المؤخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار فى التحصيل وان سئلت الحق فلا يصح

بهما وتلك الآثار من المعلولات الاخيرة والطبائع من المتوسطة لكونهما صادرة من العقول عندهم ونسبوا ايجاد المتوسطة الى العالية كالعقل الاول بالنسبة الى الكل والعقل الثانى بالنسبة الى مابعده والعقل الثالث بالنسبة الى مابعده فانهما معلولات عالية ولك ان تقول مراده والمتوسطة الى المبادى العالية فيدخل المبدأ الاول الواجب فى العالية والحال ان الواجب على الحكيم العالم باحوال الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر ان ينسب الكل بالايجاد الى المبدأ الاول الواجب تعالى ويجعل المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة والمتوسطة للاخير اى من قبيل الشروط المعدة للايجاد لتوقفه عليها (**قوله** وهذه مؤاخذة تشبه الخ) من كلام المحقق الطوسى شارح الاشارات يعنى ان هذا التشنيع نزاع يشبه النزاع اللفظى الذى ينشأ من اللفظ فان الكل اى جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع الممكنات من الله تعالى وماقيل هذا من الشارح وشارح الاشارات ترويج للاباطيل والا فكثير من ادلتهم لاتتم على تقدير كون المراتب شروطا وآلات وانما تتم على تقدير كونها مؤثرة فيما بعدها فمدفوع بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب ان ينسب الكل الى آخره على ان بعضهم قال مرادها من الكل محققوا الحكماء كما اشار اليه الشارح فى الرسالة فلا اتجاه له اصلا (**قوله** وان الوجود معلول له الخ) اى معلول للمبدأ الاول على الاطلاق سواء كان وجود المعلول الاخير او المعلول الاول او المتوسط وسواء كان وجود الجوهر او العرض وسواء كان وجودا فى الاعيان او فى الاذهان (**قوله** فان تساهلوا فى تعاليمهم) اى فان تسامحوا فى كتبهم باسناد التأثير والايجاد الى تلك المراتب التى هى شروط معدة على ان يكون اسنادا مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب والشروط والآلات لم يكن ذلك التسامح منافيا لما اسسوا من كون المؤثر فى الكل هو المبدأ الاول وبنوا عليه مسائل الحكمة وفيه اشارة الى منشأ غلط ابى البركات حيث حمل ذلك الاسناد على الاسناد الحقيقى وليس كذلك فيكون النزاع لفظيا (**قوله** وقال بهمنيار) هو تلميذ ابن سينا فى كتابه المسمى بالتحصيل ان سئلت الحق فى هذه المسئلة فلايصح ان يكون علة الوجود الا ماهو برئ منزه عن معنى مابالقوة اى الا الشئ الذى هو فى ذاته منزه فى جميع كمالاته عن ان يكون بالقوة بان يكون جميع كمالاته فى ذاته بالفعل فليس له فى ذاته كمال متوقع وهذا اى كون جميع الكمالات فى ذاته بالفعل لابالقوة هو موضعه اى محله المبدأ الاول الواجب تعالى لاغير او معنى

(**قوله** الكل متفقون على صدور الكل منه الخ) اى بالاستقلال ومن غير واسطة فى الخلق والايجاد والا لا يكون رداً للتشنيع المذكور وكذا مانقله عن التحصيل صريح فى كون الخلق والايجاد من خواص الواجب بالذات اذ هذا الكلام بعد اثبات المبدأ الاول وتوحيده

(**قوله** لم يكن منافيا لما اسسوا) اى وانما يكون منافيا له اذا لم يكن نسبتهم المعلولات الواقعة فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة على سبيل المساهلة بل كان عن حد واثبات وانما قال وبنوا مسائلهم عليه تنبيها على كونهم مصرين ومتمسكين فى اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع الحوادث والمعلولات الواقعة فى المراتب الاخيرة

ان يكون علة الوجود الا ماهو برىء من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا موضعه هو المبدأ الاول لاغير ومانقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض مركز والانسان هدف والافلاك قسى والحوادث سهام والله هو الرامى فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة على الاشعرى بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة

ماهو برىء عن معنى القوة فى ذاته موضعه اى ماصدق عليه هو المبدأ الاول لاغير وبقولنا فى ذاته اندفع ماورد عليه من انه مناف لما قالوا ان العقول ليس لها كمال متوقع عندهم كالمبدأ الاول فان براءة العقول عن معنى القوة فى وجودها وسائر كمالاتها المتفرعة على وجودها ليست بالنظر الى ذواتها بل بالنظر الى علتها التى هى المبدأ الاول قال بعض الافاضل لكن الشان فى ان هذا القيد مراد بهمنيار ولم لا يجوز ان يكون مراده مطلقا فيكون كلامه مؤيدا لظاهر كلام الحكماء لا مؤيدا لما ادعاه الشارع والجواب عنه ان الوجود فى قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود الخ شامل لوجود العقول وغيرها من الممكنات الموجودة فلابد ان يحمل مراده على ذلك وايضا لو لم يحمل مراده عليه لم يصح قوله وهذا موضعه المبدأ الاول لاغير بطريق الحصر كما لايخفى (**قوله** ومانقل عن افلاطون) جوابا لقوم استأذنوا منه ليخرجوا الى الصحراء هربا عن الطاعون العالم بجميع اجزائه من الارض والسموات كرة لا يمكن الخروج عنها لو فرض جواز الانسان عن كرة الارض والارض مركز اى كمركز تلك الكرة فى الصغر بالنسبة اليها والانسان فى الارض هدف هو الذى يرمى اليها السهام والافلاك من جميع الجوانب قسى متوجهة نحو المركز والقسى جمع قوس على قووس فاعلت بالقلب وفيه تورية لطيفة فان قطع الدوائر المفروضة على سطح الفلك تسمى قسيا عندهم والغرض ههنا ان جميع جوانب كل فلك كقسى يرمى منها سهام القضاء والحوادث سهام والله الرامى والظاهر ان يقول والرامى هو الله لاغير لكنه قدم المسند وجعله مسندا اليه للاهتمام بشانه من حيث انه رام لايخطىء ابدا كما هو مقتضى المقام وحاصل كلامه ان الحوادث سهام واسباب الرمى والاصابة مهيأة فاين المفر محل الفرار والاستفهام للانكار (**قوله** يشعر بذلك) لان تعريف المسند اعنى الرامى يدل على اختصاص رمى سهام القضاء به تعالى بحيث لايتجاوزه الى غيره بناء على ان الحصر متبادر فى الحقيقى الممكن فى حصر المسند فى المسند اليه وان لم يمكن فى عكسه لايقال بل الظاهر من كلامه ان المؤثر فى الحوادث السماوية النازلة على الانسان من غير مدخلية العباد هو الله تعالى لاغيره ولايلزم منه ان يكون مؤثرا فى افعال العباد التى هى الحوادث الارضية لانا نقول لاشك ان مراده اعم من الحوادث السماوية والارضية لان الطاعون وخز اعدائنا من الجن كما ورد فى الحديث فيكون المؤثر فى افعال الجن من العباد هو الله

(قوله يشعر بذلك) بل قوله والله الرامى يدل على التوحيد بحصر الخالقية عليه تعالى ويشعر التوحيد بحصر استحقاق العبادة له سبحانه اذ جعل غيره اما سهاما او قسيا او غير ذلك من الآلات ولا مفر فلابد من الالتجاء والاستعاذة والاستقامة فى العبادة

(قوله الا ماهو برىء من كل الوجوه من معنى ما بالقوة) اى الا ماهو بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل الذى لايكون له صفة متوقعة عن الغير وذلك هو المبدأ الاول لاغيره من الممكنات اذ كل منها يتوقع فى ذات وجوده من غيره (قوله يشعر بذلك ايضا) فان تعريف الخبر فى قوله والله الرامى يشعر بأن موجد الحوادث كلها هو الله تعالى فلا انتساب لشىء منها الى غيره

مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لاتستلزم التأثير بل ماهو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم ولايستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح فى اصول الاشعرى وسيأتى بسط الكلام

(قوله والجواب ان القدرة لاتستلزم التأثير الخ) لما كانت القدرة صفة مؤثرة عند الاشاعرة والمعتزلة لايتمشى الجواب بانها تستلزم الاعم منه ومن الكسب (قوله واما عدم الخ) جواب عن الوجه الثالث فان الثواب محض فضل من الله تعالى والعقاب محض عدل ولو بالنسبة الى المطيع والاستحقاق لهما من جهة العبد عند الاشعرى

(قوله بل ماهو اعم منه ومن الكسب) اى بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التأثير ومن الكسب فان القدرة صفة مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة اوكاسبة والمراد بالكسب مقارنة قدرة العبد بقدرة الله تعالى وارادة الفعل فى العبد من غير ان يكون للعبد هناك تأثير ومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له (قوله ولا يستلزمه العلم) فان كل عالم يعلم ذاته الذى يمتنع كونه اثرا ومكسوبا له

تعالى فكذا فى افعال البشر اذلا قائل بالفصل ولو سلم ان افلاطون لايقول بذلك فهو لاينكر كون جميع الحوادث بتقدير الله تعالى وقضائه فهى شاملة عنده لافعال البشر كالقتل والضرب وقطع العضو وخصوص المورد لايوجب خصوص الوارد كما لايخفى وانما قال يشعر دون يدل لجواز ان يكون اسناد الرمى اليه تعالى مجازا فلا ينافى الواسطة لكنه خلاف الظاهر (قوله وبان الفرق بين القدرة والعلم الخ) اثبات لدعوى ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بانها لو لم تكن مؤثرة لم يكن بينها وبين العلم فرق لكن الفرق بينهما بتأثير القدرة دون العلم واما الفرق بينها وبين الارادة فبأن القدرة لاتقتضى ترجيح واحد من طرفى الفعل والترك والارادة تقتضيه فانها صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الآخر وحاصل هذا الوجه من التشنيع ان اثبات القدرة للعباد ونفى التأثير عنها اثبات للشئ ونفى لازمه فيكون متناقضا لان نفى اللازم يوجب نفى الملزوم وان سمى معنى آخر بالقدرة فلايكون مما نحن فيه بل مجرد اصطلاح منه (قوله وبانه لما لم يكن للعبد اختيار الخ) هذا هو الوجه الثانى من التشنيع وحاصله لو كان العبد مضطرا فى فعله وارادته بحيث لايكون له اختيار بمعنى صحة الفعل والترك لم يكن العبد مستحقا للثواب عند الطاعة والعقاب عند المعصية واللازم باطل بشهادة النصوص * اعلم ان الوجه الثانى من التشنيع لايتوجه على القاضى ويتوجه عليه الوجه الاول ويندفع بالدفع الآتى واما الاستاذ فلايتوجه عليه شئ من الوجهين (قوله والجواب ان القدرة لاتستلزم الخ) جواب عن الوجه الاول بانا لانسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شانها التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل اولم تؤثر الايرى ان الله تعالى قادر فى الازل على ايجاد العالم ولاتأثير بالفعل فيه والا كان قديما وبه يحصل الفرق بينها وبين العلم اذ ليس من شان العلم التأثير المذكور وهذا المعنى هو مراده مما هو اعم من التأثير ومن الكسب فان الكسب عند الاشعرى مقارنة الفعل للقدرة والارادة من غير ان يكون للقدرة تأثير ولا للعبد مدخل سوى كونه محلا للفعل كما عرفت فالفرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر فان الخلق عبارة عن التأثير والكسب مقارنة الفعل الحاصل بالتأثير لقدرة العبد وارادته بلا تأثير ومدخلية سوى المحلية واما الفرق بينهما على مذهب القاضى على مايفهم من شرح المقاصد هو ان الكسب مايقع به المقدور فى محل القدرة ولا يصح انفراد القادر به فى وجود المقدور والخلق بخلافه فيهما فليفهم (قوله واما عدم استحقاق الثواب الخ) جواب

(قوله ولنا فى مسئلة خلق الافعال رسالة مفردة) قال فيها اذا فتشنا عن حال مبادى الافعال وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بل هى تأكد الشوق ووجدنا الشوق منبعثا عن تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة من غير معارض فهذه الامور لايتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميعها بقدرة الله تعالى وارادته فان تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة غير مقدور وانبعاث الشوق بعده لازم بالضرورة وانبعاث القوة المحركة بعده ضرورى وتلك الضرورة اما عقلية كما هو مذهب الحكماء او عادية كما هو مذهب الاشعرى فان الافعال الاختيارية للعبد مستندة الى امور ليس شئ منها بقدرته وارادته لكن لايخرج الفعل عن كونه اختياريا فان صفة القدرة والارادة والعلم ليس فى شئ من المواد باختيار الموصوف الا يرى ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه تعالى وارادته وقدرته ليست له مستندة الى اختياره اذ لو كانت مستندة اليه لتوقف على العلم والقدرة والارادة والمعتزلة لاينكرون ان قدرة العبد وارادته منه تعالى فلا يبقى النزاع بين الاشعرى والمعتزلة الا فى ان قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعرى وانت خبير بان هذا الفرق لايؤثر فى دفع الشبهة التى تتبادر الى الاوهام العامية فى ترتب الثواب والعقاب على افعال العباد فانه لو قال المعتزلة ان ترتب الثواب والعقاب عليها لكون قدرة العبد مؤثرة فيها فالسائل ان يعود ويقول هل القدرة والارادة وتعلقهما بقدرة الله تعالى وارادته اولا ومعلوم ان المعتزلة لاينكرون كون القدرة والارادة وتعلقهما من الله تعالى كما علم من التفصيل السابق وصدور الفعل بعد تعلق الارادة ضرورى ونسبة القدرة والارادة المتعلقين بالفعل الى العبد نسبة المقبول الى القابل لا نسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة غير منحسمة عن اصلها اذ مثل العبد فى كونه معاقبا بالمعاصى مثل من اضطر الى شئ ثم عوقب به فان الله تعالى القى فى قلبه صورة الامر الملايم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك سببا لانبعاث القوة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب مشتاقة الى مسبباتها بالضرورة العقلية عندهم فالشبهة لاتندفع بهذا القدر الذى يدعيه المعتزلة اعنى تأثر قدرة العبد وارادته على مايظهر بادنى تأمل صادق من ذى فطرة سليمة بل الوجه فى دفع الشبهة ان الممكنات لما لم تكن فى انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد من الواجب تعالى فليس لها عليه تعالى حق حتى ينسب اليه تعالى فى تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس مثله كمثل من يملك عبدين ثم يعذب احدهما من غير جريمة وينعم الآخر من غير سابقة استحقاق فان العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان فى انهما مخلوقان له تعالى فلا حق للمالك فى العبد الا ماعينه الله تعالى ويناسب هذا الوجه بعينه ان الانسان اذا تخيل صوراً منعمة وصوراً معذبة لايتوجه الاعتراض عليه بانك لم خصصت هذه الصورة بالعذاب وتلك الصورة بالنعمة وليعلم ان خلق الكافر ليس بقبيح وان كان الكافر قبيحا كما ان تصور الصور القبيحة ليس قبيحا وان كانت الصورة قبيحة بل ربما دل تصوير الصورة القبيحة على كمال حذاقة الصانع ومهارته فى صنعه ثم قال والحق ان فيض الوجود من منبع الجود فائض على المهية الممكنة بحسب مايسعه ويقبله وكما ان المنعم فى النشأتين ممكن فكذلك المعذب فيهما والمنعم فى احديهما دون الاخرى وعطاؤه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع فلابد ان يوجد جميع الاقسام واصل هذا ان الصفات الآلهية باسرها تقتضى ظهورها فى مظاهر الاكوان وبروزها فى مجال الاعيان فكما ان الاسماء الجمالية تقتضى البروز والابراز وتأبى الاستتار فكذلك الاسماء الجلالية تستدعى الظهور والاظهار فكما ان اسم المعز والهادى يتجلى فى مجالى منشأ المؤمنين والابرار كذلك اسم المذل والمضل يظهر فى مظاهر المشركين والكفار واعتبر ذلك فى جميع الاسماء والصفات ينكشف عليك لمعة من لمعة الانوار الحقيقية وتهتدى الى شمة من نفحات الاسرار الدقيقة والسؤال بانه لما صار هذا مظهرا لهذا الاسم دون ذلك الاسم مضمحل عند التحقيق فانه لو كان هذا مظهرا لذلك الآخر لكان ذلك هذا فتأمل فانه دقيق ثم اعلم ان للتوحيد بحسب القسمة ثلاث مراتب الاولى توحيد الافعال وهو ان يتحقق بعلم اليقين ان لامؤثر فى الوجود الا الله تعالى وقد انكشف ذلك على الاشعرى رحمه الله تعالى

فيه ان شاء الله تعالى ولنا فى مسئلة خلق الافعال رسالة مفردة (متصفا بجميع صفات الكمال منزها عن جميع سمات النقص)

عن الوجه الثانى بان الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع لان الثواب والعقاب المنصوص

اما من وراء حجب القوة الفكرية اواقتبسه من الشوكة النبوية بملازمة الكتاب والسنة وعلى الحكماء فانهم قائلون بان الله تعالى هو الفاعل الحقيقي بجميع الممكنات وان ماعداه بمنزلة الشرائط والآلات وصرح به المحققون منهم حتى شيخهم ورئيسهم ابو علي بن سينا رحمه الله في كتابه المشهور بالشفاء ثم قال وهذه المرتبة من التوحيد وهو توحيد الافعال اول فتوحات السالكين الى الله تعالى ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو ان يكل اموره كلها الى الفاعل الحقيقي ويثق بعناية وجوده وثانيتها مرتبة توحيد الصفات وهو ان يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته الشاملة وكل علم مضمحلا عند علمه الكامل بل يرى كل كمال لمعة من عكس كماله كما ان الشمس اذا تجلت وانتشرت اضواؤها على الاعيان فالذي لايحقق عليه الحال ربما يعتقد ان الاعيان مشاركة للشمس في النور لكن المتبصر يعلم ان تلك الانوار باسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها اياها وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى * وثالثتها مرتبة توحيد الذات وهناك يمحى الاشارات وينطمس العبارات ويكفي في تحقيق هذه المرتبة الكلمات المأثورة عن امير المؤمنين ﴿ ٢٥٨ ﴾ ويعسوب الموحدين على ابن ابى طالب رضى الله عنه اذ قال له كميل بن زياد رحمه الله ما الحقيقة فقال مالك والحقيقة قال او لست صاحب سرك فقال ولكن يترشح عليك ما يطفح مني فقال او مثلك يخيب سائلا فقال الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة فقال زدني فيه بيانا فقال نور يشرق من الصبح فيلوح على هياكل التوحيد آثاره فقال زدني فيه بيانا فقال اطف المصباح فقد طلع الصباح هذا كلام الشارح في تلك الرسالة وهو وان كان فيه بعض انحراف عن حاق الحق الا انه قداني فيها بتحقيقات بارعة والله الموفق وبها يظهر وهن ماذهب اليه صدر الشريعة وابن الهمام ومما ينبغي ان يتذكر ان اثبات التأثير للممكن فيما يصدر عنه من الافعال والآثار بالطبع او بالاختيار لايصادم كون الجميع بخلق الله تعالى بلا واسطة وكونه صادرا عنه بالاستقلال ولايخالف فتوحات السالكين في توحيد الافعال واما نفي التأثر عن الممكن بالكلية كمانسب الى الاشعري في المشهور من مذهبه الذي يتداوله عامة اصحابه فهو خلاف البديهة ومصادم للحكمة والشريعة (قوله ان هذه المقدمة الخ) لعل مقصوده من نقل هذا الكلام اثبات المسئلة في المقام والاستدلال بما وقع عليه من اجماع العقلاء وهو حجة عند الاشاعرة في الاعتقاديات وبالاتفاق في العمليات والصواب ماعليه الحنفية من انه لايفيد في باب العقائد لانه اما ان لايتصور انعقاده اصلا واما ان لايفيد شيئا لانه لابد له من سند فان كان ظنيا من قياس او خبر واحد او نحوهما فاللازم هو الامر الاول لان الباب لايجوز فيه اتباع الظن والاجماع انما ينعقد من الآحاد بانضمام الآراء شيئا فشيئا وان كان قطعيا فالحكم اذن مضاف الى الاصل وهو السند القطعي ولا يشئ يترتب على الاجماع ولذلك قالوا بعدم الترجيح

نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء

عليهما ليسا باستحقاق عند الاشعري بل ان اثاب فبفضله وان عذب فبعدله والقول بالاثابة والتعذيب بدون الاستحقاق انما يقدح في اصول المعتزلة من الحسن والقبح العقليين ليكون التعذيب بلا استحقاق ظلما بزعمهم ومن الايجاب عليه تعالى ليتحقق الاستحقاق الموجب لهما ولايقدح في اصول الاشعري اذ لا حسن ولاقبح عقليين عنده فلا يكون التعذيب بدون الاستحقاق الموجب ظلما لانه تصرف في ملكه كيف يشاء والظلم تصرف في ملك الغير ولايجب عليه تعالى شئ عنده فلايتحقق الاستحقاق الموجب وان تحقق الاستحقاق العادي الغير الموجب وليس من تلك الاصول هنا ان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى فلايستحق العبد شيئا من الاثابة والتعذيب كما سيشير اليه لان الكلام هنا فيه اللهم الا ان يحمل على معنى ان من التزم كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى يلتزم عدم الاستحقاق الموجب فلاوجه للايراد به عليه (قوله نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه ان هذه المقدمة) القائلة باتصافه تعالى بكل كمال وتنزهه عن كل نقصان (مما اجمع عليه) جميع (العقلاء) ولايقدح في اجماعهم اثبات بعضهم مالايليق بشانه تعالى او نفي مايليق بزعم ان الكمال في ذلك الاثبات او النفي او بزعم انه لاينافي الكمال (ولا)

كافة قلت حتى ان بعض المحققين استدل على وحدة الواجب بان كون الشيء منفردا اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون فى اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابى بل شعرى وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء فى كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما

ولا يؤدى الى النقصان كاثبات الفلاسفة الايجاب ونفيهم الاختيار وكاثبات المعتزلة الوجوب عليه تعالى بزعم ان الكمال فى الايجاب اوالوجوب وكنفى الفريقين الصفات الزائدة بزعم ان الكمال فى النفى وكاثبات الجسمة المكان والجهة بزعم انه لا ينافى الكمال ولا يوجب النقص نعم لو اخذ فى هذه المقدمة كونه متصفا بصفات زائدة كما سيحمله الشارح عليه لتوجه عليه ان يقال ان من العقلاء الفلاسفة والمعتزلة النافين للصفات الزائدة فكيف يتفق عليه جميع العقلاء لكنه غير مأخوذ فى تلك المقدمة على ماحررنا وتسميته مقدمة مع انه من مقاصد علم الكلام باعتبار التفريع الآتى بقوله فهو عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات (قوله حتى ان بعض المحققين استدل الخ) كلمة حتى ابتدائية تدل على سببية ماقبلها لما بعدها اى بسبب انها مقدمة مجمع عليها استدل بعض المحققين بها على وحدة الواجب بمعنى ان لا يكون له نظير اذ الوحدة قد تستعمل بمعنى الوحدة العددية وقد تستعمل بمعنى نفى النظير يقال فلان العالم واحد فى ديارنا اى لا نظير له والمراد ههنا هو الثانى كما قال الامام الاعظم فى الفقه الاكبر ان الله تعالى واحد لا من جهة العدد بل من جهة انه لا شريك له يعنى لا نريد انه واحد لا اثنان فصاعدا فان كل احد واحد بهذا المعنى فلا كمال فى اثباته وانما الكمال فى انه واحد بمعنى لا نظير له فلذا قال المستدل ان كون الشيء منفردا اكمل وفى بعض النسخ اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا للغير فى الذات والصفات اى من ان يوجد له نظير والواجب يجب ان يكون فى اعلى مراتب الكمال والا لم يكن منزها عن جميع علامات النقصان وهو باطل بالاجماع وتلخيص الاستدلال ان الانفراد كمال وكل كمال ثابت للواجب فالانفراد ثابت للواجب تعالى قيل اما الصغرى فيجزم بها كل ذى فطرة سليمة واما الكبرى فمما اجمع عليها العقلاء * فقوله انه خطابى خطأ * وقوله بل شعرى اشد منه والحق انه قياس مركب من المسلمات كقبح الظلم فكونه خطابيا صحيح وكونه شعريا فاسد ولذا لم يعدوه من جملة براهين التوحيد ولعل مراد المستدل استدلال الزامى فلا يرد عليه شيء ويمكن توجيه كونه خطابيا اوشعريا بانه ان اريد بالصغرى ان الانفراد كمال فى الواقع فليست بقطعية وان اريد انه كمال فى نظر العقل فيجرى الدليل حينئذ فيما ورد النصوص بخلافه مثل ان يقال كون الشيء بحيث يتفق الناس فى كماله وتنزهه عن النقائص كالعلم بذاته وبجميع المعلومات والقدرة على جميع

بكثرة الادلة ثم يورد فى المناظرات ويستقصى فى البيانات للالزام ومزيد الاهتمام لكون المسئلة متفقا عليها بين الفريقين ومسلما عند المتخاصمين لالانه حجة (قوله قلت حتى ان الخ) يعنى ان ذلك امر مقرر يعرفه كل احد ويتداولونه فى اثبات المقاصد فهو تقوية للمنقول من حيث انه مقدمة لدليله (قوله كلام خطابى بل شعرى) خطابى بالنظر الى وجوب كون الواجب المتعالى فى اعلى مراتب الكمال بناء على مانقل من الاجماع وشعرى بالنظر الى كون الانفراد اولى من الاجتماع مطلقا فانه خيالى محض وانما يتوهم الاولوية باعتبار مافيه الانفراد من الاوصاف الفاضلة والا فكيف يتصور اولوية الانفراد فيما يوجب النقص (قوله متكلما الخ) قيل الصواب اسقاطه لان الحكماء لا يقولون به وبالسمع والبصر قلت اتفاق الحكماء فى كونه تعالى عالما قادرا مريدا ليس فى اثبات تلك الصفات قائمة بالذات بل فى تحقق الكمالات التى يترتب عليها فى ذاته بذاته والتكلم والسمع والبصر وسائر الصفات سيان فى ذلك القدر

(قوله فذهب المعتزلة الخ) يعنى المتأخرين منهم من لدن ابى الحسين البصرى فانه هو اول من وافق الفلاسفة فى عينية الصفات وتابعه من جاء بعده منهم واما قدماؤهم فالصفات عندهم اما امور اعتبارية وهو رأى الجبائى واصحابه او حال واسطة بين الموجود والمعدوم كما هو رأى ابنه ابى هاشم واتباعه فتكون مغايرة على الذات لا محالة ثم انهم لا يقولون باصطلاح الاشاعرة فى معنى الغير (قوله وجمهور المتكلمين الى الثانى الخ) وينبغى ان يكون المراد من هؤلاء الجمهور متكلموا الحنابلة والكرامية وقدماء المعتزلة والا فمتأخروهم قد عرفت ان مذاهبهم العينية والاشعرى ومن تابعه قائلون بنفى العينية والغيرية ولو على الاصطلاح واما الحنفية وغيرهم من اعاظم الفقهاء وكبار الائمة ومشايخ الصوفية مع انه لا يصح اطلاق اسم المتكلم عليهم وهم يشمئزون عن سماع هذا الاسم فمذهب المتقدمين منهم فى صفات الله تعالى واسمائه العلى بل فى كل مالا يتعلق به حكم ناجز من احكام الآخرة وتفاصيل احوال القيامة وغير ذلك مما لا يلجى اليه الضرورة ولا يدعو الى بيان الحاجة هو الثبات على بيان الشرع والتقييد بقيوده وعدم التعدى عن حدوده فلا يتكلمون فيها ولا يخوضون فى البحث عنها بل يفوضونها الى الله سبحانه وتعالى ويصدقون بها على مراده ومراد رسوله ولا يجاوزون عن اثبات ما اثبته ونفى ما نفاه ويسكتون عما عداه واما المتأخرون من اتباعهم فمذهبهم نفى العينية والغيرية على الحقيقة ولا بمحض الاصطلاح على الوجه الذى احدثه بعض الاشعرية والحق انه لم يقل احد ممن ينتمى الى السنة بزيادة الصفات وامكانها ومغايرتها على الذات الا ابن الخطيب الرازى من ارجاف اتباع الاشعرية فى اواخر المائة السادسة مخافة تكثير الواجبات وتعدد القدماء بالذات الا انه كان فى بدو حدوث هذه المقالة الغثة والعقيدة الرثة يتجافى عن اطلاق انها ممكنة ويتحاشى عن مخالفة السلف بعض حشية ولا يرفض لفظ الوجوب بل يطلقه عليها ويكتفى بالتأويل ويقول المعنى انها واجبة بذات الواجب او بما هو ليس عينها ولا غيرها او واجبة لها الى ان تجاسر التفتازانى من مقلدته وصرح بالامكان واذا انتكس عقله وزين له سوء عمله فرآه حسنا لم يخش من الرحمن فى جعله العوارض الضعيفة الرقيقة القوام صفات كمالية للحق القيوم الملك المنان فاظهر الجلادة والحمية الجاهلية وتهالك فى اذاعة ذلك التعليم واشاعته بين الفاغة فتبعهما من اهل القرن الثامن وما بعده كل ذى عقل سقيم ورأى عقيم وصار ذلك مذهبا يتداوله فى هذه الازمنة عامة من ينتمى الى السنة وينتسب الى الجماعة وهو ارك المذاهب المحدثة فى الاسلام وانما هو مذهب هذين الرجلين

وهكذا فى سائر صفاته ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات عين ذاته او غير ذاته اولا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثانى والاشعرى الى الثالث

الممكنات ولو افعال العباد وبسط اليد والجود وكنفى الشريك والولد والمكان والجهة الى غير ذلك مما زعم بعض الناس بخلافه اولى واكمل بالنسبة الى ذلك الشئ فى نظر العقل من كونه بحيث يختلفون فيه فلو صح لكان الواجب تعالى على هذه الصفة فيلزم ان لا يختلف الناس فى ذلك وهو خلاف المنصوص فظهر ان كونه خطابيا او شعريا انما هو باعتبار المقدمة الاولى لان كونه شعريا باعتبار المقدمة الاولى وخطابيا باعتبار المقدمة الثانية كما قيل لان المقدمة الثانية قطعية ثابتة بان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان مع ان قول الحكماء فيما بعد وهذه المرتبة اعلى مبنى عليه وقد اشار الامام الاعظم الى كون الانفراد كمالا فكيف يكون حكما مخيلا واما ماقيل فى توجيههما فان اولوية كون الشئ منفردا محل تأمل وان اثبتت بدلائل التوحيد كانت تلك الدلائل كافية ولا حاجة الى هذا ففيه ان منع الصغرى يهدم كونه ظنيا خطابيا وايضا الثابت بدلائل التوحيد نفس التوحيد لا اولويته (قوله ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات عين ذاته اوغير ذاته) اى ما يطلق عليه فى الشرع والعرف واللغة انها غير ذاته اطلاقا حقيقيا كما يدل عليه سياق كلامه من ان الغير لا يطلق فى الشرع

(والعرف)

والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ انكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته بذاته كان عالما وكذا الحال فى القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون الصفات زائدة فانا مثلا نحتاج فى انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته ينكشف الاشياء عليه ولذلك قيل محصول كلامهم نفى الصفات واثبات نتائجها وغاياتها واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها

والعرف واللغة حقيقة الاعلى الموجود الذى من شانه الانفكاك عند الاشعرى وعلى ماليس بعين عند غيره فلا يرد عليه ان يقال ان اريد بالغير المعنى المصطلح اعنى جائز الانفكاك فقوله وجمهور المتكلمين الى الثانى محل نظر اذلم يذهب احد من المتكلمين الى جواز انفكاك الصفات عنه تعالى وان اريد المعنى اللغوى اعنى نقيض هو هو فقوله والاشعرى الى الثالث محل تأمل لا لما قيل فانه ليس بمختص بمذهب الاشعرى بل مذهب جميع الاشاعرة والماتريدية بل لان مذهب الاشعرى على هذا المعنى يستلزم التناقض فكيف يكون مذهبا له ولغيره (قوله والفلاسفة حققوا الخ) اى اثبتوا العينية اثباتا محققا لا ريب فيه حاكمين بان ذاته تعالى من حيث ينكشف عليه الاشياء عالم ومن حيث انه مبدأ لذلك الانكشاف علم ومن حيث انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قادر ومن حيث انه مبدأ لتلك الحيثية قدرة وكذا فى سائر الصفات بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة وبلطنة عينية ماجعله الاشاعرة صفات حقيقية كالعلم والقدرة وزيادة الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة ففى اثباتهم العينية نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الآتى فالباء فى قوله بان ذاته الخ متعلقة بالتحقيق بتضمين معنى الحكم او تفسيرية للعينية لا للاستعانة الداخلة على الدليل الذى هو مابه التحقيق وذلك الحكم او التفسير صريح فى ان تلك الصفات عين الذات والتغاير باعتبار الحيثيات فلا يرد عليهم ان الحياة والعلم القدرة وغيرها ماهيات متخالفة فكيف تكون عين حقيقة شئ واحد وحاصل الاندفاع ان مرادهم ان مبدأ آثار القدرة والعلم وغيرها عين الذات فالمراد بالقدرة مثلا مبدأ آثار القدرة وبالعلم مبدأ آثار العلم من الانكشاف والعلم بمعنى المبدأ عرض عام يصدق على ذات الواجب وعلى الصفات الزائدة فى الممكنات فلا بأس فى صدق العرضيات المتخالفة مفهوما على ذات واحدة ولا فى اختلاف حقائق الافراد المندرجة تحت كل منها كما عرفت فى الوجود فقولنا الانسان عالم بمنزلة الشمس مضيئة وفاقا وقولنا الواجب عالم بمنزلة الضوء مضئ عندهم فالعلم الذى تضمنه المحمول انتزاعى محض لا وجود له فى نفس الامر بل هو عين الذات عندهم بهذا المعنى (قوله فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية) اى صفات اعتبارية وليس له تعالى صفة حقيقية

واتباعهما الاغنام وزاد فى حسن ظن اولئك بهما اشتهار احدهما بالعلامة والعلامة الآخر بالامام اسمان فى فى غير موضعهما وعنوانان بغير موقعهما ولما الزمهم حدوث الصفات التجاؤا الى الفرق بين معنى القديم والواجب الذات ومنعوا استحالة تعدد القديم على الاطلاق ولما الزمهم المغايرة تستروا بما ابدعوه من معنى الغير سبحانه وتعالى عما يصفون (قوله واما المعتزلة فظاهر كلامهم الخ) وهذا الظاهر مذهب قدمائهم على ما عرفت وهم مع مشاركتهم المتأخرين من الاشاعرة فى زيادة الصفات وهو الوبال والقول المحال زادوا عليهم بكذب زائد فجعلوها امورا اعتبارية تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا

فى الخارج واستدل الفريقان على نفى الغيرية بانها لو زادت لكانت ممكنة

عندهم واما باطن كلامهم فالصفات التى جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهى عين الذات عندهم الاصفة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها لا بمحل فى زعمهم والصفات التى جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهى ليست بتلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة لكن لما كان العلم والقدرة وامثالهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا بعلم زائد وقدرة زائدة مثلا نعم انبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة هى تعلق الذات بالمعلومات والمقدورات لكنهم لم يجعلوا ذلك التعلق عبارة عن العلم والقدرة بل عن العالمية اوالقادرية المعللة بالعلم والقدرة ولذا قالوا هو عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة على ماشار اليه المولى الخيالى فليس للواجب تعالى عندهم علم زائد لاصفة حقيقية ولااعتبارية ولذا اورد عليهم الاشاعرة بان قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا الجسم اسود ولاسواد له وهو سفسطة ظاهرة فلو اثبتوا له تعالى علما زئدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك الايراد وجه اصلا وذلك الايراد متوجه على الحكماء ايضا ويندفع عن الفريقين بان قولهم هو عالم ولا علم له بمعنى انه لاعلم زئد له فقولهم هذا بمنزلة ان سواده اسود بسواد هو عينه لا بمنزلة اسود ولاسواد له وبهذا البيان اندفع ماقيل هذا ينافى ماسبق من انها عين الذات عندهم كالحكماء وماقيل فى دفعه ان المراد من العينية فيماسبق نفى الغيرية لايدفعه اذلا واسطة بين العين والغير عند غير الاشعرى وتابعيه بل نفى الغيرية بالاستدلال الآتى يستلزم العينية فيقع فيما هرب بقى ههنا كلام هو ان قول الشارح لاخلاف فى كونه تعالى عالما قادرا الى آخره يدل على ان الفلاسفة موافقون للمعتزلة فى اثبات مثل العالمية والقادرية وغيرها من الاعتبارات العقلية الزائدة وهو مخالف لما قالوا انه تعالى واحد حقيقى لا تعدد له اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما لايخفى الا ان يقال مراد الحكماء من نفى التعدد الاعتبارى نفيه قبل صدور شئ من معلولاته لامطلقا كما سننقله عن الشارح ﴿ قوله واستدل الفريقان ﴾ اى الحكماء والمعتزلة على نفى الغيرية بانها لوكانت غير الذات لكانت زائدة عليها ولو كانت زائدة لكانت ممكنة لاحتياجها فى وجودها الى الذات الموصوفة بداهة ولاستحالة تعدد الواجب بالذات قطعا وكلما كانت ممكنة فلا بدلها من علة توجدها فتلك العلة اماذات الواجب او غيره والكل محال وفيه بحث لانهم ان ارادوا بالغير ماليس بعين فلا نسلم انها لو زادت لكانت ممكنة لجواز ان يكون اعتبارات عقلية مغايرة لذات الواجب فلا تكون من جملة الممكنات التى هى من اعيان الموجودات وان ارادوا الموجود الخارجى الذى ليس عين الذات فتلك الملازمة مسلمة لكن على هذا لايتم التقريب لان غرضهم نفى مطلق الغيرية حقيقيا كان او اعتباريا ليثبت العينية والاستدلال

(قوله واستدل الفريقان) اى الفلاسفة ومتاخروا المعتزلة المتابعين لهم المتشبثين باذيالهم فى عينية الصفات وفيه اشارة الى انهم عدلوا عن مذهبهم وتابعوا الفلاسفة تحاشيا عن النقص بالذات والاستكمال بالغير واما الاستدلال بلزوم تعدد القدماء فهو مذهب الاوائل منهم وعلى اصل مذهبهم

﴿ حينئذ ﴾

لاحتياجهـا الى الموصوف فلابدلها من علة وتلك العلة اماذات الواجب اوغيره

حينئذ انما ينفى كونها غيرا حقيقيا لامطلقا ويمكن دفعه باختيار الشق الثانى بحمل الاستدلال على مجرد نفى الغيرية الحقيقية لامع اثبات العينية وباختيار الشق الاول مع تعميم الممكن من الحقيقى والاعتبارى بناء على ان كل صفة ولو اعتبارية فهى فى وجودها فى نفس الامر محتاجة الى موصوفها والى علة توجدها فيها* واعلم ان الاستدلال على نفى الغيرية بلزوم الاستكمال بالغير المحال جعله صاحب المواقف من ادلة المعتزلة وصاحب المقاصد من ادلة الحكماء كالاستدلال بلزوم كون الذات فاعلا وقابلا معا واجابا عن الاول بان الاستكمال بالغير الذى هو تلك الصفة غير محال فيما اذا كانت تلك الصفة ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل هو غاية الكمال وفى تقرير الشارح اشارة الى امرين احدهما ان كونه من ادلة الحكماء لاينافى كونه من ادلة المعتزلة لانهم كثيرا مايتشبثون باذيالهم وثانيها القدح فى جوابهما بان ليس مراد الفريقين بالغير تلك الصفة بل علة تلك الصفة على تقدير كونهـا غير الذات فتأمل ﴿ قوله وتلك العلة اما ذات الواجب الى آخره ﴾ لايخفى ان الظاهر من العلة ههنـا هو العـلة الموجدة لتلك الصفات ويؤيده الصدور الآتى فحينئذ ان قيد الشق الاول بقولنـا بالذات اى تلك العلة اما ذات الواجب بالذات لابواسـطة شيء آخر لم ينحصر الترديد بين الشقين كما اذا قيد كل منهما لجواز ان يكون العلة ذات الواجب بواسطة شيء آخر وان لم يقيد به يتوجـه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى الى آخره ماقيل ان اللزوم المذكور ممنوع لجواز ان يصـدر واحدة من الصفات عن الذات والبواقى بواسطتها على نحو ماقال الحكماء فى صدور المعلومات المتكثرة عن ذات الواجب من غير لزوم ذلك المحذور وايضا على هذا لايختص محذور الاستكمال بالغير بالشق الثـانى اذ على تقدير كون تلك العلة ذات الواجب بواسـطة شيء من الممكنات يلزم الاستكمال المذكور ايضا وقد خصصه بالشق الثانى فالوجه ان يحمل العلة على مطلق العلة ويقيد الشق الاول بذلك القيد دون الشق الثانى فالمراد ان علة تلك الصفات اما ذات الواجب فقط ويلزم ان يكون علة موجدة لها والا لم يكن العلة ذات الواجب فقط اذ لابد من العلة الموجدة فيلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقى واما غيره بالذات اوبالواسطة بان يكون الغير علة موجدة لها او شرطا للايجاد فيلزم الاستكمال بسبب شيء من الممكنات وهو محال قطعا لكن على هذا التوجيه يتوجه ايضا ان صدور بعض الصفات الذاتية عن ذات الواجب تعالى بواسطة البعض الآخر اللازم للذات ايضا لايقدح فى كون تلك الصفات ذاتية كما قالوا فى العوارض الذاتية المستندة الى الذات بالذات اوبالواسطة المستندة الى الذات ولايوجب النقص والاحتياج فى الكمال الذاتى الى الغير المنفصل وهو ما اتفق العقلاء على استحالته ولو سلم ان الاحتياج الى مطلق الغير محال عند جميع العقلاء فيجوز ان يكون الاحتياج راجعا

وعلى الثانى يلزم احتياج الواجب فى كونه عالما وقادرا مثلا الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات كماله الى غيره فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى امور متكثرة وهو تعالى واحد عن جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما بينوه فى موضعه

الى تلك الصفات المتأخرة عن الصفة الاولى كالعلم والقدرة المتأخرتين عن الحياة والارادة المتأخرة عن الكل لاراجعا الى الفاعل وقدسبق ان لامحذور فى امثاله كالامحذور فى صدور الافعال بواسطة الصفات الذاتية عند جمهور المتكلمين القائلين بكون تلك الصفات غير الذات لاحتياج تلك الافعال الى تلك الصفات لالاحتياج الفاعل هذا واورد على الحصر بين الشقين بجواز ان يكون العلة مجموع ذات الواجب وغيره واجيب بان المجموع مندرج فى الشق الثانى بناء على ان الكل غير الجزء عند غير الاشعرى واتباعه ويمكن دفعه بحمل الترديد على منع الخلو والسكوت عن محذوره لاشتراكه مع الشق الثانى فى المحذور (قوله وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات كماله) اى كماله الذاتى (الى غيره) وهو محال عند الكل وان جاز الاحتياج الى الغير فى الكمال الفعلى عند الحكماء القائلين بتوقف الايجاد على الشروط والآلات والمعدات والاستعدادات ولدفع التناقض بين كلاميهم اورد هذا الاجمال وان قالوا يعود الاحتياج فى امثاله الى المنفعل لاالى الفاعل نقول ينعكس عليكم فى محذور الشق الثانى كما اشرنا (قوله وهو تعالى واحد عن جميع الوجوه) اى ذات الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات واحد من جميع الوجوه بحيث لاتعدد فيه لابحسب ذاته ولابحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولابحسب الآلات والشرائط والقوابل فلا يرد عليه ان قوله وهو واحد الى آخره عطف على جملة يلزم من عطف العلة على المعلول وذلك التعليل مشتمل على المصادرة لان كونه تعالى واحدا من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف على نفى الصفات وهو اول المسئلة والفاء فى قوله فلا يكون مصدرا الى آخره فصيحة او تفريعية وفيه اشارة الى ان هذه المقدمة كما انها مقدمة دليل اللزوم كذلك هى مقدمة دليل بطلان اللازم (قوله كما بينوه فى موضعه) اشارة الى ادلة قولهم الواحد الحقيقى لايصدر عنه الاالواحد واقوى ادلتهم على هذا المطلب مالخصه الشريف فى شرح المواقف حيث قال لاشك ان العلة الموجدة تجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان تكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذلولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففى كل صدور لابدان تكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية فى دليلهم هو هذه الخصوصية لاالامر الاضافى الذى يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقى وصدر عنه أثر واحد كانت

كل جلى والمرأ فى معنى الاستكمال والتعيير بين البطلان لايصح اليه الاصغاء اذ من البين المكشوف انه على ذلك الرأى المكفوف يكون فى حد ذاته عاريا عن جميع الكمالات ولايكون له كمال قط الافيما يلحقه من الحيثيات وتغيره من الجهات وليس هذا الاالاستكمال بالغير بعد النقص بالذات وهو معنى قولهم ان الله فقير ونحن اغنياء (قوله كما بينوه) اما كونه واحدا من جميع الوجوه فظاهر من تعقل حقيقة الوجود وتصور المباحث المتعلقة به وتحصيلها كما ينبغى على ان الكثرة تنافى وجوب الوجود واما ان الواحد لايصدر عنه الاالواحد فلان البداهة قاضية بان العلة مالم تكن لها اختصاص بالمعلول لايكون لها مع غيره بحيث يمتنع معها صدور ذلك المعلول لاعن هذه العلة واقتضائها لاذلك المعلول لايمكن صدوره عنها لاستحالة الترجيح من غير مرجح ومن البين المكشوف ان الشئ الواحد لايكون مختصا بشئ وبغيره لان اختصاصه بكل منهما

يوجب عدم اختصاصه بالآخر والالكان يقتضى ذلك لاغيره ويقتضى الغير لاذلك وهو مستحيل (تلك)

بالضرورة ومما برهنوا عليه انه لو صدر عن الواحد امران فمصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فاما ان يكون المصدريتان عين العلة او يدخل احدهما او يخرج او كلاهما وكل الشقوق ظاهر البطلان ضروري الاستحالة اذ الاول يوجب ان يكون الشيء الواحد عين الكثير والدخول التركب والخروج التسلسل اذ الكلام يعود حينئذ الى تصور تلك المصدرية وهكذا ولذا نعني بالمصدرية المعنى الاضافي الذي يتحقق بعد صدور المعلول الاول ويتعلق من نسبته الى المبدأ بل المعنى الحقيقي الذي يوجب المعلول ويكون مبدأه والتعبير

بالخصوصية لعوز العبارة وذلك المبدأ في صدور الواحد عنه عين ذاته من غير امر زائد عليه اصلا بخلاف صدور المتعدد وهو ظاهر ولانه يلزمه اجتماع النقيضين فانه لو صدر عنه امر وليكن (ا) وامر آخر وليكن (ب) فجهة صدور (ا) من حيث انها جهة صدورها ليس مصدرا (اب) بل ليس الا مصدرا (اا) كان الانسان من حيث هو ضاحك ليس كاتبا ولا شيئا آخر الا ضاحكا فهي جهة الا صدور (اا) وكذا الامر في جهة صدور (ب) فلو صدر (ب) بهذه الجهة التي صدر بها (ا) لزم التناقض بين صدور (ا) الذي يتضمنه صدور (ب) ولا صدور (اا) الذي يتضمنه صدور (ا) من حيث اختصاص الجهة بلى اذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور (ا) ومن حيثية اخرى بصدور (ب) ولم يلزم التناقض المذكور وهذا لا ينافي صدور جميع الموجودات عنه سبحانه ووجوده بايجاده وخلقه على ما هو المذهب الحق ولا يوجب اتحاد السلسلة لتكثير الجهات وتعدد الحيثيات بعد صدور المعلول الاول قال الشيخ في الشفاء نحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى

تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا تكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا تكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو باعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولذا قيل ان هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية ثم اجاب عنه حيث قال لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته انتهى اقول تلخيص الجواب الاول ان الخصوصية مع جماعة مشاركة في امر من المعلولات كافية في ترجيح وجود تلك الجماعة وصدورها عنها وعدم كون الخصوصية الواحدة مبدأ الاثرين فصاعدا اول المسئلة فلا يرد ما اورده الشارح في حاشية التجريد من انه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة انتهى لانه استدلال باول المسئلة فيكون مصادرة وتلخيص الجواب الثاني انا لو سلمنا انه لا بد في صدور المتعددة عن العلة من الخصوصية مع كل معلول فلا نسلم ان الواحد الحقيقي بالمعنى الصالح للنزاع لا يتعدد بالاعتبار والمعنى الذي ذكره الحكماء غير صالح للنزاع لانه كلي فرضي غير صادق على شيء في نفس الامر لان الواجب تعالى متصف في نفس الامر بسلوب واضافات بل بصفات حقيقية كالارادة فالمعنى الصالح للنزاع هو الواحد الحقيقي بحسب ذاته والتعدد بحسب السلوب والاضافات ناظر الى صدور الصفات بالايجاب وبحسب تعلقات الارادة ناظر

(قوله وايضا يلزم كون الخ) وذلك لان القابل سواء كان القابلية بمعنى الاتصاف او بمعنى التأثير مغاير للفاعل بحسب المصداق والاصدق لكل فاعل انه قابل لما فعله وبالعكس ولان الفاعل فقط يكفي في وجود المفعول بخلاف القابل فقط فانه لا يكفي لوجود المقبول مطلقا ولان الفاعل من حيث هو فاعل مالم يجب الفعل لم يفعل والقابل من حيث هو قابل مالم يكن القبول لم يقبل فلابد في الفاعل من جهة الوجوب وفي القابل من جهة الامكان فالفعل والقبول متنافيان لتنافي لازميهما من الوجوب والامكان فلابد ههنا من جهتين يلزم من دخولهما التركب ومن خروجهما التسلسل وكل منهما مستحيل بين الاستحالة (قوله يمنع احتياجها الخ) والظاهريون الذين لا ينفذ نظرهم الى لب الحكمة ولا يصلون الى مخ المعرفة ربما ابدوا هذا المنع بان صفات الواجب لوازم ذاته وحكم لوازم الذات ان تستند الى جاعله ولما كان ذات الواجب غير مجعول فلوازمها غير مجعولة البتة وهو لسفسطة بين البطلان فان كون ذات الواجب غير مجعولة يقتضي ان لا يكون لها لوازم مجعولة لغيره اصلا لا ان يكون لها لوازم غير مجعولة لانه ان اقتضى ذاتها وجودها فيلزم تعدد الواجب او لا يقتضي ذاتها وجودها فلا محالة ان وجودها ولزومها على الذات اما الاقتضاء من جهة الواجب فيلزم ان يكون

وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا لشيء واحد معا وقد بين في موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل يمنع احتياجها الى علته فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث وهي قديمة لا تحتاج

الى صدور الافعال بالاختيار فلا يرد ما اورده البعض في حاشية المواقف من ان الجواب الثاني خارج عن قانون المناظرة اذ لا يكون النزاع حينئذ في القاعدة المذكورة بل في انه تعالى واحد حقيقي بهذا المعنى ام لا وهو مبحث آخر انتهى نعم يرد عليه ان ذات الواجب تعالى في مرتبة الصادر الاول واحد حقيقي بالمعنى الذي ذكروه لما ذكره الشارح في حاشية التجريد من ان السلب اضافة بين الذات والامر المسلوب واذ لا امر فلا اتصاف بالسلب وان تحقق السلب في نفسه فافهم (**قوله** وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي) اي الواحد الحقيقي بالمعنى الذي ذكروه فاعلا موجدا لتلك الصفات وقابلا لها اي لتلك الصفات الموجودة في ذات الفاعل قال في المواقف وشرحه قال الحكماء البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى له صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة منه قائمة به (**قوله** وقد بين في موضعه استحالته الى آخره) بينوه بوجهين احدهما ان الفعل والقبول اي الانفعال اثران متباينان فلو كان فاعلا وقابلا لكان الواحد الحقيقي مصدر الاثرين وهو محال كما سبق وقد عرفت ما فيه وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب اذ لا يجوز تخلف المفعول عن الفعل ونسبة القابل الى المقبول بالامكان حيث يجوز تخلف المقبول عن القابل واذا تغايرت النسبتان فلا يجتمعان في محل بسيط حقيقي والجواب عنه لما جاز ان يكون الواحد الحقيقي مصدر الاثرين فيجوز ان يكون له نسبتان متغايرتان الى شيء واحد من جهة واحدة وهذا اولى مما قيل في الجواب يجوز ان يكون له نسبتان مختلفتان اليه من جهتين لان الكلام في الواحد الحقيقي وليس له جهتان (**قوله** وقيل على هذا الدليل الى آخره) تعلق على بالقول بتضمين معنى الاعتراض اي قيل معترضا على هذا الدليل فيكون جوابا من طرف جمهور المتكلمين القائلين بغيرية الصفات لا من طرف الاشاعرة النافين للغيرية

(قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا لشيء واحد معا) قالوا في بيان استحالته ان اعتبار كون الشيء فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كان واحدا لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلابد في ذاته من جهتين يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلتا او احديهما في ذاته لزم تركبه وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا الى غير النهاية ويثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد على ذاته وعدم جواز كونه مصدرا لامور متكثرة ولا يتوجه عليه النقض بكون النفس معالجا لامراضها من رزائل الاخلاق لانها ليست بسيطة حقيقية (ولك)

الى علة وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث ينفي القديم الممكن واما اذا ثبت ممكن قديم فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذمع التساوى لابد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها الى العلة قول مناقض فى نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهى محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هى الحدوث وقيل ولو سلمنا الاحتياج

ولك ان تقول دليلهم السابق على تقدير صحته كما ينفي المغايرة ينفي الصفات رأسا فيكون جوابا من طرف الكل وحاصل الجواب منع الشرطيـة القائلة بانها كلما كانت ممكنة فلابدلها من علة مستندا بان القديم الممكن لايحتاج الى علة وانما المحتاج هو الممكن الحادث والضعف الآتى اثبات للملازمة الممنوعة بواسطة ابطال السند المذكور المساوى ولعل منشأ هذا الجواب ماقيل الواجب بالذات هو ذات الله تعالى وصفاته ولم يدر ان مراد القائل ان صفات الواجب واجبة لذات الواجب فلاتكون حادثة بل قديمة كما حرره شارح المقاصد (قوله اذمع التساوى) اى مع تساوى طرفى الوجود والعدم بالقياس الى ذات الممكن لابد من مرجح يرجح الوجود على العدم وهو العلة فالاحتياج الى المرجح على تقدير رجحان عدم الممكن بالنظر الى ذاته كما ذهب بعض الحكماء بالطريق الاولى (قوله كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف الخ) قيل الاحتياج الى موصوف غير الاحتياج الى العلة وليس بشئ اذ الممتنع وجود الصفة بدون الموصوف بداهة وكان الموصوف متقدما بالذات على صفته فقد اندرج الموصوف فى جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف احتياجا الى العلة قطعا (قوله فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها) اى مع القول بعدم احتياجها الى العلة متناقضان لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة الى العلة لما عرفت وكونها محتاجا الى العلة مناقض لنفى ذلك الاحتياج فى نفسه مع قطع النظر عن سائر القواعد ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث لما ذكره وتلخيص الكلام يستحيل ان تكون الصفة واجبا بالذات فعلى تقدير وجودها يكون ممكنة لانحصار الموجود فى الواجب والممكن عقلا فان لم تحتج الى علة يلزم الرجحان من غير مرجح والا كان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان كما قال الحكماء لا الحدوث والا كانت الصفات القائمة بالواجب حادثة وهو محال فظهر ان من اثبت الصفات القديمة وجب له ان يقول علة الاحتياج هى الامكان لا الحدوث وان من نفيها يجوز له ان يقول هى الامكان كالحكماء وان يقول هى الحدوث كالمعتزلة النافين للصفات مع القول بحدوث العالم (قوله وقيل ولو سلمنا الاحتياج الخ) جواب آخر بمنع بطلان اللازم للشق الثانى مستندا بان استحالته غير مبرهن عليها وقوله وانت تعلم

الواحد الحقيقى مبدأ التكثير وفاعلا وقابلا معا او من جهة اقتضاء غيره فيلزم احتياج الواجب فى صفاته الى غيره تعالى عنه وانه محال (قوله ينفي القديم الممكن) او يريد من الحدوث مايريد غيره من الامكان (قوله واحتياج هذه الصفات الخ) لان المفروض انها زائدة على الذات ممكنة الوجود (قوله قول متناقض فى نفسه الخ) ذلك للزوم امكانه فهى محتاجة البتة الى موصوفها واما اذا قالوا بانها واجبة غير مغايرة للذات ولا متعددة فلا يلزم ذلك (قوله ومناقض لقاعدتهم) القائلة بان علة الاحتياج هى الحدوث قال بعض المحققين مرادهم انه علة للاحتياج فى الوجود من حيث انه بعد العدم وما يعلم بالضرورة من احتياج الصفات هو الاحتياج فى اصل الوجود فان الايجاد والاحتياج عندهم على نحوين احدهما مختص بالصفات القديمة وثانيهما مختص بالعالم قلت وهو كلام الخ على النهاية فانه لادليل لهم على ذلك التفصيل ولا معرفة عندهم به

بل باطل بالضرورة فانا نعلم قطعا ان الممكن يحتاج الى العلة لامكان تساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ولامدخل فيه للحدوث فان وصف متاخر للوجود بالفعل لاوصف مفهومه فى اعتبار العقل كالامكان ولهذا لايوصف بالحدوث الا بعد الاتصاف بالوجود فكيف يتصور ان يكون علة الاحتياج الى العلة الموجدة وما قاله الشارح فى حواشى التجريد من ان مرادهم بالحدوث ههنا كون الشيء فى اعتبار العقل بحيث لو وجد كان مسبوقا بالعدم لاكون الوجود بالفعل مسبوقا بالعدم ولا شك ان

فلانسلم انه لايجوز كون علتها غير الواجب اذالدليل انما قام على وجود موجود مستغن فى وجوده عن غيره واما استغناؤه فى صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولوسلمنا كون علتها الواجب فلانسلم كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات متكثرة

اثبات للمقدمة الممنوعة بان احتياج الواجب تعالى سواء فى وجوده او فى صفاته الذاتية الى غيره مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما نقل عن ابن تيمية لان مطلق الاحتياج من سمات النقص بداهة بل بطلانه من البديهيات الفطرية اقول لوحمل كلام القائل على ان الحكم بكون جميع الصفات صادرة عن الذات لابتوسط بعضها فى صدور البعض الآخر لم يقم عليه حجة كيف وان صفة الحيوة متقدمة بالذات على سائر الصفات لم يكن بطلانه بهذه المثابة لاسيما اذا كان الاحتياج راجعا الى الصفة الصادرة لاالى المصدر كما لايخفى (**قوله** ولو سلمنا كون علتها الواجب الخ) يعنى ونقول لوسلمنا كون علتها ذات الواجب فلا نسلم انه على هذا يلزم المحذور ان كون الواحد الحقيقى مصدرا للامور الكثيرة وكونه فاعلا وقابلا معا وانما يلزم ذلك لوكان ذات الواجب واحدا حقيقيا بالمعنى الذى ذكروه فى الواقع وذلك ممنوع لاتصافه تعالى بسلوب واضافات فى الواقع اما السلوب فهى الصفات السلبية كسلب الجوهرية والعرضية والحالية فى المحل والمحلية للحال الى غير ذلك واما الاضافات فهى كتعلقات علمه وقدرته ويمكن ان يكون الاضافات عطف تفسير لان السلوب عبارة عن النسب السلبية فهذا الجواب هو الجواب الثانى من جوابى الشريف المحقق كما ان الجواب الثانى بمنع بطلان اللازمين هو الجواب الاول من جوابيه كما حررنا واورد على هذا الجواب فى حاشية التجريد بان اتصاف الواجب تعالى بسلوب واضافات متكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام

هذا المعنى متقدم على الوجود فهو مردود عليه بانه ليس معنى الحدوث وان سلم فهو ليس بمراد لهم ههنا والا لما التزموا حدوث الاعراض آنا فآنا ولزم عليهم استغناء الممكن عن المؤثر حال البقاء ولا كون نسبة الممكن الى الواجب نسبة البناء الى البناء والابناء الى الآباء وكل ذلك انما لزم عليهم من قولهم علة الاحتياج هى الحدوث مع انا نعلم بالضرورة ان الاحتياج لايترتب عليه كيف وهو متحقق فى الممتنع ثم المتحقق علة الاحتياج الى نفس علة الوجود فاى حاجة الى علة الاحتياج اليها من حيث ان الوجود بعد العدم (قوله فلانسلم الخ) جهل قبيح وكفر صريح سبحانه وتعالى عما يصفون

(قوله لاتصافه بسلوب) واضافات السلوب كلها راجعة الى سلب الامكان الذاتى ومصداقه هو وجوب (فى) الوجود بالذات وكذلك الاضافات فليس فى شانه تعالى حيثيات متكثرة تكون مصداقا لسلوب واضافات قال الشارح فى بعض تصانيفه السلوب والاضافات فرع المسلوب والمضاف فالواجب ليس متصفا بها فى مرتبة صدور المعلول الاول

(قوله لاتصافه بسلوب واضافات) رده الشارح فى بعض تصانيفه بان السلوب والاضافات فرع المسلوب والمضاف اليه فالواجب تعالى ليس متصفا لشيء منها فى مرتبة صدور المعلول الاول وان كان متصفا بها بعد ما صدر عنه

ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم ان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك

في الصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات * فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى في اى مرتبة فرض متصف بسلب جميع ماعداه عنه تعالى * قلت السلب معتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيئا منضما الى العلة ليتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفى غيرها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة الثاني ان يعتبر له نوع تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الابعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتأمل انتهى بعبارته تلخيصه لاتمايز بين الاعدام الا باعتبار الوجود العلمي وجميع انحاء الوجود معلول صادر عن الواجب تعالى فقبل صدور الكثرة عنه تعالى لا يكون القيود التي بانضمامها الى الذات يتعدد العلل متميزة في الواقع فلا تكون تلك القيود موجودة في نفس الامر اذ كل موجود متميز فقبل صدور الكثرة لا يتحقق علل متعددة موجبة لتلك الصفات المتعددة فلا يصح الجواب المذكور لانه مبنى على تسليم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد كما دل عليه كلام الشريف ولاجل كونه دقيقا غامضا يستعصى على كثير من الاذهان امر بالتأمل فلا يرد عليه ماقيل ان الواجب تعالى متصف في نفس الامر بسلب امكان النظير مع ان النظير وامكانه محالان بناء على ان امكان المحال محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب على امكان المسلوب فضلا عن ثبوته في نفس الامر ثم نقول وقد صرح الشارح في كتبه بان جميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر لكون كل مفهوم موضوعا لموجبة صادقة كأن يقال هذا المفهوم متصور معلوم فليتأمل (قوله وانت تعلم ان هذا) اى القول بصدور الصفات عن الذات لا تجويز ذلك الصدور كما وهم (قوله ينساق الخ) شروع في دفع معارضة على مثبتي الصفات بانه لو كان له تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات

(قوله والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة الى آخره) حيث قالوا ان خروج الصدرية لا يوجب التسلسل المستحيل فانها امر اعتباري وان الدليل يجرى في صدور الواحد ويلزم عليه اتحاد سلسلة الوجود وتحقق نسبة العلية بين كل موجود وموجود وانت خبير بان هذا الدخل ظاهر السقوط فان المراد من المصدرية هو الامر الحقيقي المتقدم الوجود كما عرفت وان في صدور الواحد عن الواحد يكون المصدرية عينه ولا يمكن ذلك في صدور الكثير وان لزوم اتحاد السلسلة اذا لم يتبع الذات كثرة متأخرة غير داخلة في قوامها الى آخر ما ذكره الشيخ رحمه الله وبالجملة المدعى واضح وانما كثر فيه مدافعة ارجاف المتفلسفة لاهالهم معنى الوحدة واضاعتهم حقيقة المصدرية وكذا حال سائر البراهين المسبوقة في هذا المقصد في غاية الوضوح لا ينبغي ان يرتاب فيه احد (قوله وانت تعلم ان هذا الخ) اشارة الى انهم لم يصرحوا بذلك وانما اضطروا اليه تجافيا عن لزوم تعدد الواجبات وظهور حدوث الصفات

(قوله فلا نسلم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد) واستدلوا عليه بانا نعلم بديهة ان العلة مالم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون له هذا الاختصاص مع غيره ولا يكون صدور ذلك المعلول منه اولى من صدور غيره منها ومن البين ان الشيء الواحد لا يكون مختصا بشيء وبغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم عدم اختصاصه بالآخر وهو ظاهر فالاقتضاء ان استند الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالآخر من جهة واحدة فيكون من حيث انه يقتضى ذلك لا غيره يقتضى غيره لا ذلك هف فلابد من استنادها الى جهتين مختلفتين في الذات يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخرى مقتضيا للآخر دون غيره واما اذا كان الصادر امرا واحدا فنختار ان الذات بذاته مختص بهذا الامر الواحد ومرتبط به فلا محذور وحينئذ (قوله وانت تعلم ان هذا ينساق الخ) اى انت تعلم ان كون الصفات زائدة صادرة عنه تعالى ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لها اذ ايجادها بالاختيار غير متصور لاستلزامه توقف الشيء على نفسه او التسلسل وذلك لان الافعال الاختيارية يتوقف على العلم والقدرة والارادة على ما تقرر من كونها مبادى لها

اما بطريق الاختيار فيلزم التسلسل وحدوث الصفات اما الاول فلان ايجادالقدرة مثلا يحتاج الى قدرة اخرى كماقال الشريف لكنه لايجرى فى الصفات التى لايتوقف عليها الايجاد كالكلام والسمع والبصر ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثانى فلان كل ماصدر باختيار فهو حادث وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وان تردد فيه الآمدى واما بطريق الايجاب فيلزم تخصيص القاعدة العقلية اى الثابتة بالادلة العقلية وتلك القاعدة ههنا هى ان كل صادر عن الواجب تعالى فهو صادر عنه بالاختيار او ان علة الاحتياج هى الحدوث اوان كل صدور بالايجاب نقص فى حقه تعالى وذلك التخصيص يوجب انتقاض تلك الادلة العقلية التى لاتقبل النسخ والتخصيص بخلاف الادلة النقلية التى يقبلهما فيجوز تخلف حكم المدلول فيها فى بعض المواد ولايجوز فى الادلة العقلية فاما ان يبطل تلك الادلة العقلية الموردة على تلك القاعدة واما ان يبطل ذلك التخصيص وحاصل الدفع انا نختار الثانى ولانسلم انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذالقاعدة لاتشمل الصفات بناء على ان موضوع تلك القاعدة مقيد بقيد يخرجها وهو على الاحتمال الاول والثالث قيد الحدوث اى كل صادر حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال الثانى قيد المصنوعات اى علة احتياج المصنوعات والصفات الصادرة عن الذات قديمة ذاتا وصدورا وخارجة عن المصنوعات الصادرة بواسطة تلك الصفات ولو سلم ان القاعدة يشملها فلانسلم ان ذلك التخصيص مستلزم للمحذور وانما يستلزمه لوكان ذلك التخصيص باستثناء ماجرى فيه تلك الادلة العقلية وذلك ممنوع لجواز ان يذكروا قاعدة كلية شاملة للكل اعتمادا على ظهور استثناء الصفات عقلا كما فى قوله تعالى خالق كل شيء لظهور كون ذاته تعالى مستثنى عن الشيء عقلا وحينئذ يكون الادلة العقلية قائمة على البواقى بعد الاستثناء والدليل العقلى لهذا الاستثناء والتخصيص اما على الاحتمال الثانى فى القاعدة فهو الادلة الدالة على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واما على الاحتمال الاول فهو ماسبق فى محذور الشق الاول من ان الصادر بالاختيار حادث ضرورة واما على الاحتمال الثالث فهو ان الصدور امابالايجاب وامابالاختيار فصدور الصفات بالاختيار لكونه مستلزما لحدوثها نقص فى حقه تعالى فيكون صدورها بالايجاب كمالا بخلاف صدور المصنوعات اذلابأس فى حدوثها فى صدورها بالايجاب اضطرار من غير محذور فى الاختيار وهو نقص فبينهما فرق واضح وقوله كما يخصص الحكم بزيادة الوجود الخ اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع منكم ايها الحكماء فى القول بزيادة الوجود والتشخص على كل ماهية الا الواجب تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا ففى كلام الشارح هنا على الاحتمالين الاولين رد لما اورده شارح المقاصد حيث قال ان صفات الواجب تعالى مستندة الى الذات بطريق الايجاب لابطريق

(الاختيار)

(قوله اذ ايجادها بالاختيار غير متصور) لانه لايكون الابعد العلم والقدرة والارادة فلوكان ايجادها بالاختيار لزم تقدم الشئ على نفسه اوالتسلسل فى تلك الصفات (قوله ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية الخ) وان كانت فيه محاذير من جهة كون الواجب ناقصا فى حد الذات عاريا عن الكمالات مستكملا بذاته الصفات ومن جهة كون كمالاته ضعيفة ناقصة عرضية من جنس الممكن وهو معنى قولهم ان الله فقير ونحن اغنياء ومن جهة لزوم حدوث الصفات ومغايرته على الذات حق المغايرة لان الذى يعرفه اهل اللغة وينطق به الشريعة من معنى الحدوث هو كون الوجود من غيره فهو المنفى عن الواجب وصفاته والمثبت لغيره ومعنى الغير هو الموجود الآخر المنفك بحسب الوجود عنه بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود آخر ومن جهة كون الواحد مبدأ للكثرة وكونه فاعلا لها وقابلا وامتناع ذلك كله حق ثابت عند اهله ثبوتا لامرد له ومتيقن به بحيث لاعديل له وقد اعترف به الشارح فى محله وحققه بمالامزيد عليه وان حاول المتأخرون فيه بالباطل فلااعتداد بهم وحجتهم داحضة عند ربهم ولذلك قال الشيخ علاء الدولة السمنانى رحمه الله فى كتابه المسمى بالعروة الوثقى ان القائل بان الواحد لايصدر عنه الا الواحد متمسكا بقوله تعالى ﴿ خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ﴾ وهذه سنة الله فى خلق خاتمة التراكيب التى هى المطلوب لنفسها من ايجاد الموجودات كما قال فى محكم تنزيله وسخر لكم مافى السموات ومافى الارض جميعا معتصما بحبل العقل فى اثبات وحدة الذات وتنزيهه عن ان يكون مصدرا للصادرات المختلفة والاعراض الطارئة يجب تصديقه

وقد برهن العقل على انه لايصدر عن الواحد الا الواحد انتهى

الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لاتشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات

الاختيار ليلزم كونها حادثة او كون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لاموجبا انما هو فى غير صفاته واما اسناد الصفات عند من يثبتها فانما هو بطريق الايجاب وكذا قولهم علة لاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغى ان يخصص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات

وقال السيد الشريف فى بعض كتبه ان المدعى قريب من الوضوح بمعنى البديهة وقد ورد فى الحديث ان اول ماخلق الله تعالى العقل والاول بشهادة اللغة هو الفرد السابق من جنس ما اضيف هو اليه فالمعنى ان الفرد السابق من جنس المخلوق هو العقل فلايكون المخلوق الاول الا واحدا ولهذا قال الشيخ العارف السيد على الهمدانى الواحد لايصدر عنه الا الواحد بالدليل العقلى والكشفى والشرعى (قوله لان القاعدة لاتشملها الخ) لان ما اعتمدوا عليه فى اثبات الاختيار للصانع للعالم هو لزوم قدم العالم الذى ثبت حدوثه لو صدر عنه بالايجاب فان المستند الى الموجب القديم يجب قدمه واما الصفات الزائدة التى اثبتوها له تعالى فهم لايعترفون بحدوثها (قوله كما يخصص الحكم الخ) هذا انما يكون تخصيصا للقاعدة لو ثبت زيادة الوجود على الاطلاق بدليل يوجب ذلك ثم استثنى من عموم مقتضاه وجود الواجب كما فى الفنون التى يكتفى فيها بحصول الظن حيث يخص بعض الافراد بدليل معارض لمقتضى العموم وليس الامر كذلك فى مسئلتنا

(قوله لان القاعدة) وهى كونه تعالى فاعلا غير موجب لايشملها اى الصفات بل هى مختصة بما عدا الصفات اذ الادلة الدالة عليها لاتدل عليها على وجه يعم الصفات ويشملها ولو سلم شمول تلك القاعدة لها ودلالة الادلة عليها بحيث يشمل الصفات ايضا فنقول ان للعقل ان يخصص قاعدة كونه تعالى فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات اعنى العالم كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات غير الواجب فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الحوادث وسائر الممكنات على ان الوجود والتشخص وسائر الصفات زائدة فى جميع الموجودات واجبا كان او ممكنا ثم يلاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بسببه بكون هذه الامور غير زائدة فى الواجب على ما تقرر عند الحكماء الكاملين فى العقل

الا في الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته تعالى لكنه اشار اليه بقوله متصفا بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي العينية بناء على ماقيل من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص قد وردت بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها

في الاحكام العقلية مشكلة جدا انتهى وعلى الاحتمال الثالث رد لما اورده شارح المواقف حيث قال يتجه ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذوران التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدا انتهى ومن غفل عن حقيقة المقام بالاتقان تكلم بالهذيان ﴿ قوله والمصنف وان لم يصرح الى آخره ﴾ بيان ان المصنف من مثبتي الصفات الزائدة كما هو رأي الاشاعرة لا من النافين ﴿ قوله لانه اراد به نفي العينية ﴾ حيث صرح بالصفات وفيه نظر لانه ان حمل الصفات في كلامه على الصفات الحقيقية الزائدة يختل ما اسلفه من ان هذه المقدمة مما اجمع عليه جميع العقلاء وان حملت على مطلق الصفات فلا يدل ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية كما لا يخفى ولا مخلص الا بان المراد مطلق الصفات واجماع العقلاء مبني عليه لكن المصنف اراد به بطريق الكناية نفي العينية ولذا قال الشارح ولا يخفى بعده ﴿ قوله واستدل القائلون بالغيرية ﴾ وهم جمهور المتكلمين وان كان هذا الاستدلال مشتركا بينهم وبين قدماء الاشاعرة ولا يجوز حمل القائلين بالغيرية ههنا على ما يعم الاشاعرة بان يحمل الغير هنا على نقيض هو هو اي ماليس بعين سواء كان حقيقة فيه كما عند الجمهور او مجازا فيه كما عند الاشاعرة فكأنه قال واستدل النافون للعينية اذ يأباه قوله الآتي واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره الى آخره فالغير هنا محمول على ماليس بعين حقيقة ولا واسطة بين العين والغير بهذا المعنى ولذا لم يصح دعوى البداهة في نفي العينية ههنا لانها تستلزم دعوى البداهة في الغيرية فيبطل الاستدلال بخلاف العين والغير بالمعنى الذي سيذكره الاشاعرة وان خفي على بعض الاذهان القاصرة واستدلوا على هذا المطلب بوجوه من جملتها ما ذكره الشارح من قياس الغائب على الشاهد وتحقيقه ما ذكره امام الحرمين من انه لابد في القياس من جامع للقطع بان لا يصح الحكم بكون الفاعل الغائب جسما بناء على ان كل فاعل نشاهده جسم والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فاذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية بعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة في محقق لكون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به

(العلم)

(قوله والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته لكنه اشار اليه) قلت لا اشارة فيه اصلا الى الزيادة بحسب الخارج على ماذهب اليها عامة المتأخرين من الاشاعرة نعم يدل على اتصاف الله تعالى بها انضماما او انتزاعا اعم من ان يكون في الخارج عينه او غيره او لا هو ولا غيره كيف فان المصنف لا يقول بالزيادة حيث صرح فيما بعد بقوله وصفاته واحدة بالذات فسره الشارح الى غير مراده وقال في المواقف والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود وما اورد عليه ساقط وستعرف انه من ضيق العطن وان صدر من اولي الفطن (قوله واستدل القائلون بالغيرية الخ) يشمل كل من يقول بالغيرية والزيادة سواء قال بانها امور اعتبارية او حال وواسطة بين الموجود والمعدوم كقدماء المعتزلة او قال بانها امور موجودة في الخارج سواء قال بنفي الغيرية بالمعنى المبتدع كالمتأخرين من الاشعرية او لا كالكرامية والحنابلة يدل على ذلك قوله الا ترى ان القدرة ليست بمؤثرة عند الاشعري وقوله نفي العينية بديهي (قوله لانه اراد به نفي العينية) حاصله ان قوله متصف بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست عينه فيلزم ان يكون زائدة

وكون الشئ عالما معلل بقيام العلم به فى الشاهد فكذا فى الغائب وقس عليه سائر الصفات وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهى مع الفارق الا ترى ان القدرة قد تزول فى الشاهد وقد تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعرى واتباعه فيه وفى الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية

العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك فى الغائب وكذا الكلام فى القدرة والحياة وغيرها وما قيل عالمية الشاهد ممكنة تعلل بعلة وعالمية الغائب واجبة لا تعلل بعلة فمدفوع بان العالمية لكونها صفة لا تكون واجبة بالذات بداهة بل واجبة بالغير والواجب بالغير معلل بذلك الغير وهو ذات الغائب هنا كما فى شرح المقاصد وفى المواقف وشرحه احتج الاشاعرة بوجوه ثلاثة الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشئ عالما فى الشاهد هى العلم فكذا فى الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرطه فى الغائب عنا اى واجبا كان ذلك الغائب او ملكا او جنيا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه فى المرصد الاخير من الموقف الاول يعنى انه لا يفيد اليقين المطلوب فى المطالب الكلامية كيف والقائس معترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا كما اشار اليه الشارح بقوله الا يرى الى آخره فيكون قياسا فقهيا مع الفارق لا مع الجامع بل قد يمنع ثبوت العلم والقدرة وغيرها من الصفات فى الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ماهى مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية ولا يخفى ان منع ثبوت نفس العلم والقدرة وغيرهما من الصفات فى الشاهد قريب من المكابرة واما القدح بكونه قياسا مع الفارق فقد اجاب عنه شارح المقاصد بان الفروق المذكورة لا يقدح فى صحة القياس المذكور اذ لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون الشخص عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه حادثا او قديما او عرضا الى غير ذلك واما القدح بان القياس لا يفيد اليقين فيدفعه ما ذكره اهل الاصول من ان القياس بعلة منصوصة فى المقيس عليه يفيد العلم القطعى اذ لما كان علة عالمية الشاهد وقادريته مثلا هى علمه وقدرته قطعا بلا ريب كان فى حكم القياس بعلة منصوصة اذ الاحتياج الى التنصيص فى الادلة النقلية لتعيين العلة قطعا فافهم (قوله وليس معنى العالم الى آخره) اى ولا نسلم ان حد العالم ذلك الى آخره اقول بعد ما اتفق ائمة العربية على ان معنى العالم من ثبت له العلم والثبوت للغير هو القيام فتجويز خلافه احتمال باطل فالصواب ان يقول وليس معنى العالم من قام به العلم الحقيقى الزائد بل العلم المأخوذ فيه اعم من الحقيقى كما يقوله الاشاعرة فى علم الله تعالى ومن الاعتبارى

صدق عليه ذلك المفهوم مثلا وقياس الغائب على الشاهد والثانى على التقليد المحض على ظاهر تفسير اهل العربية بقولهم من قام به الحدث لا بان الاول باخذ العلية فان مصحح حمل العالم عليه قيام العلم به بخلاف الثانى فان العالم مثلا على التقديرين من قام به العلم سواء كان مصداق حمله اولا على ما يشهد به الفهم السليم والطبع المستقيم لكن الدليل هو الاستقراء الغير التام وقياس الغائب على الشاهد على الاول والتقليد على ظاهر تفسير اهل العربية فى معنى الفاعل على الثانى هذا (قوله وان اوهم الخ) اشارة الى ان مرادهم من هذا التفسير ليس ما يخيله ظاهر اللفظ

(قوله وكون الشئ عالما معلل بقيام العلم به) فيكون العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة ان القائم بالشئ مغاير لذلك الشئ بمعنى جواز الاشارة الى كل منهما تحقيقا وتقديرا بدون الآخر على ما سيجئ كونه معنى معتبرا للمغايرة

(قوله مايعبر عنه بالفارسية الخ) يعني ان العالم من يصح ان يكون مصداقا لحمل العلم بالاشتقاق ومطابقا للحكم به سواء كان ذلك بذاته او باعتبار انضمام امر آخر خارجا اوذهنا او اعتبارا ثم يعلم بالنظر والتفحص انه عينه اوغيره زائد عليه اولا هذا ولا ذلك والعمدة فيه البرهان والمتبع ما اقتضاه البيان فان الحقائق لاتقتنص من الاطلاق العرفية (قوله واستدل القائلون) قات هذا الاستدلال منهم بعد اثبات الزيادة في زعمهم وهي نفس الغيرية بالمعنى اللغوى كما عرفت فلا يرد ان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة لاسيما وقد ذهب الى خلافه جمع كثير من العقلاء وكيف فان اتحاد الاثنين بديهي البطلان واتفق عليه العقلاء في كل زمان (قوله فبان الشرع الخ) حيث لايحنث من حلف ليس في الدار غير زيد اوغير عشرة مع وجود صفاته و اجزاء العشرة ولايكذب المخبر فيه اذ لايفهم منه عدم الصفات وعدم الآحاد ولايخفى عليك ان ذلك لوتم لدل على نفي الغيرية عن الصفات المخلوقات وهو خلاف مذهبهم فانها من الاعراض وهي غير باقية عندهم لايقال هم يدعون نفي الغيرية عن طبيعتها في ضمن افرادها المتعاقبة لانا نقول بعد الاغماض عن تصريحاتهم بان صفات المحدثات غير ذاتها لاشك ان المحل متصف بفرد منها عند الاخبار فيلزم نفي الغيرية من هذا الفرد اياضا وهم لايقولون به وقد قال محمد بن الحسن في الجامع الصغير انه لو قال ان كان في الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لوكان في الدار صبي اوامرأة حنث وان كان فيها حمار او ثوب لايحنث ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان فلو كان فيه حيوان غير الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب لايحنث وعلى هذا القياس

ذلك بل معناه مايعبر عنه بالفارسية بدانا و بمرادفاته في اللغات الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم اولا واستدل القائلون بانها لاهو ولاغيره بان نفي العينية بديهي فلا يحتاج الى الدليل واما نفي الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان الصفة (ان)

كما يقوله الامام الرازي حيث ذهب الى ان العلم مطلقا من مقولة الاضافه بل كثيرا مايطلقون المصدر على الحاصل بالمصدر كالعالمية فيكون معنى العالم من قام به العالمية كما تقوله المعتزلة في علم الله تعالى اللهم الا ان يحمل مراده عليه (**قوله** بان نفي العينية بديهية) لان صفة الشيء لايكون عين ذات الموصوف بداهة ولعل هؤلاء القائلين متأخروا الاشاعرة ولم يعلموا ان مراد القائلين بالعينية ليس كما توهموا بل مرادهم ان مثل العلم والقدرة وامثالهما صفات انتزاعية لكن مبدأ انتزاعها هو الذات كما في قولنا الضوء مضيء لا الامر الزائد على الذات كما في الشمس مضيئة كما حققه الشارح ونقلناه فيما سبق ولذا احتاج قدماؤهم في نفي العينية الى ادلة مفصلة في كتب الكلام ومن جملتها ماتقدم من قياس الغائب على الشاهد (**قوله** فبأن الشرع والعرف واللغة الى آخره) قال الشريف المحقق في شرح المواقف ولايخفى ان هذا الاستدلال يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره وهي كل صفة امكن مفارقته عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا ونحوها ومنها مالا يقال انها عين اوغير وهي مايمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه فعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل

(قوله بان نفي العينية بديهي) فانا نعلم بديهة ان الصفة لايكون عين الموصوف يرد عليه ان هذا ليس نفيا للعينية التي يدعيها الفلاسفة فان معنى كون الصفات عين الله تعالى عندهم هو ان ذاته تعالى ينوب مناب الصفات بمعنى ان مايترتب على تلك الصفات في الماهيات الممكنة يترتب على ذاته تعالى من غير حاجة في ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها الا ان يقال ان هذا الاستدلال من القائلين بانها لاهو ولاغيره بعد اثباتهم الصفات

والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد وليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وانت تعلم ضعفه

ان بعضها عين الصفة الاخرى اوغيرهـا انتهى ونحن بتوفيق الله تعالى نقول ليس مراد المستدلين مايفهم من ظاهر الاستدلال من كون الصفة المفارقة كاللازمة في انهما ليست غير الموصوف كيف وهو مخالف لما نقله الآمدى وغيره عنهم بل مرادهم انه لوكان الغير في الشرع والعرف واللغة شاملا للاجزاء اوالصفات اللازمة لدل مثل هذه العبارة عنـدهم على انتفاء حصول زيد او العشرة في الدار ضرورة امتنـاع حصول الكل او الملزوم بدون حصول شئ من الاجزاء واللوازم كالتحيز اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة على عدم حصولهما في الدار باطل شرعا وعرفا ولغة بل هى انما تدل بحكم الاسـتثناء على حصولهما فيها اولا تدل على شئ من حصولهمـا وعدم حصولهما بناء على ان الاسـتثناء من حكم النفى حكم بالاثبات عند الشـافعية وليس حكما بشئ من النفى والاثبات عند الحنفية كما تقرر في الاصول واما كونه حكما بنفى الحصول عنهما اومستلزما له فمما لم يقل به احد من اهل الشرع والعرف واللغة فعلى هذا دل دليلهم المذكور على ان ماليس بغير عندهم هو الجزء والصفة اللازمة لا المفارقة ايضا اذلا يلزم من انتفائها انتفاء الموصوف نعم يمتنع خلو الجسم عن صـفة ما من الصفات المفـارقة لكنها لابشرط التعين صـفة لازمة ولهذا سـاغ لهم هذا الاستدلال مع قولهم بان بقاء كل عرض ولو لازما بتجدد الامثال وبالجملة دل دليلهم على ان هذا المحل المشخص مع هذا العرض المشخص متغايران عندهم لصحة انفكاك العرض عنه ومع عرض ما من العوارض الحالة فيه ليسا بمتغايرين عندهم لعدم صحة الانفكاك من شئ من الجانبين فصحة الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة بين الذات والصفة و بين الصفتين فيكون استدلالهم موافقا لما نقله الآمدى نعم يتجه على استدلالهم ان عدم دلالة تلك العبارة على نفى حصولهما في الدار بدون التخصيص بماعدا الاجزاء والصفات اللازمة في الشرع والعرف واللغة ممنوع لجواز ان لاتصح تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ماسـيذكره (**قوله** مع ان فيها اجزاء زيد) من يده ورجله وصفاته من قيامه وقعوده وغيرها وهذا ناظر الى المثـال الاول وقوله وآحاد الرجال اى العشرة ناظر الى المثال الثانى والمثالان للتنصيص على ان ماليس غير الجزء اعم من الكل الحقيقى المتصل الاجزاء في الحس ومن الكل الاعتبارى المنفصل الاجزاء (**قوله** وانت تعلم ضعفه اذالمراد بهذه الامثلة) اى بهذين المثالين وغيرها مماذكروه هنا نفى الحصول في الدار عن غير زيد المنفى بكلمة غير في المثال الاول وعن غير العشرة المنفية بكلمة الغير في المثال الثانى بشرط ان يكون ذلك الغير من نوع ماضيف اليه الغير وتلخيص مراده ان هذه الامثلة انما صحت في الشرع والعرف واللغة لاجل ان الاستثناء فيها مفرغ

(قوله وانت تعلم الخ) والانصاف ان ايراد امثال هذه الكلمات الركيكة والاحاديث السخفة في محل بيان المذهب الحق واقامة البرهان على العقـائد الاسلامية تضعيف لامر الدين و جناية عظيمة على الحق المبين فان الناظر فيها يتعجب من وهنها وظهور ضعفها فيسئ بسبب ذلك اعتقاده في احكام الشريعـة كلها و يحسب انهـا في الوهن وضعف البراهين بهذه المثابة فيعدل عن المذهب الحق الى غيره ويتهاون باهله ويظن ان الصحيح هو ماعليه خصومهم بل يستريب في الشرع ويظن انه مبنى على الجهل والخيالات الفـارغة ولذلك قيـل ضرر الشرع ممن ينصره لابطريقة اشد من ضرره ممن يطعن فيه وان العدو العاقل خير من الصديق الجاهل وهذا الشـارح غفره الله لما امعن نظره واتقن فكره في القواعد العقلية والفنون الحكمية كوشف عنه غطاءه وحدد في بصره فراى ان تصانيف المتفلسفة والكلاميين لا تفيد شيئا من الحق ولا يكشف عن الامر الواقعى قـط فجاوز عنها الى مصنفات الحكماء واعيان العلمـاء وعمق نظره فيها فحصل له السعادة والوصول الى حقيقة الحكمة ولباب المعرفة ثم لماانتهى النوبة الى

النظر فى معتقدات اهل الحق وطريقة السنة قنع بما فى كتب المتفلسفة ولم يفارق حريم كتب المتأخرين من الاشعرية وقصر نظره فيما ذكروا فيها من الآراء السقيمة والاهواء العقيمة وقيد نفسه بها وصدقهم فيما نسبوه الى اهل الحق من تلك العقائد الرثة والقواعد الغثة ولم يتعد عن حدود مااوردوه فيها وماوقع نظره الى ماصنفه اهل الحق فى عقائد الاسلام وحققوا فيه مقاصدها من قدماء الحنفية والصوفية وغيرهم من حذاق الاشاعرة وكان ذلك اجدر به والنظر فيه اوجب عليه وما كان يسعه الاهمال فيه والاغترار بمنافيه فقام ضدا لجميع ما حققه من المسائل الحكمية فى محله وفصله فى تضاعيف تصانيفه وليس الامر على الناظر فى كلامه فهو كما ترى لايتكلم الا على سبيل الحكاية او على نحو ابراز الشبهات الخاطرة عسى ان يتمكن من ان يقول ان حكاية الباطل لاخير فيه وان المعترض لامذهب له مذبذبا بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فان اتساع نظره فى العقليات وانكشاف بصيرته لم يرخص له فى تقليد مانسبه المتفلسفة الى السنة والجماعة وعزوه الى المذهب الحق وتخوفه عما يلحقه من معرة النسبة الى الانحراف عن الجادة وانحلال العقيدة صده عن اظهار مافى ضميره فلاهو بمحمود فيما علمه ولا معذور فيما عمله بل كان الواجب عليه الانصداع بالحق والانخلاع عن تقليد اراذل الفرق لاالانخداع ومخافة الفرق والامر ظاهر للمتبصر و مستيقن به للمتذكر كيف فان مذهب اهل الحق وطريقة السنة والجماعة هو الذى جاء به الرسول المعصوم عن الخطاء والكذب المحفوظ عن الافتراء والزور

وتلقاه امة المرحومة عنه ومحال ان يرد الشرائع الالهية بابطال القضايا العقلية والالفات حكمة البعثة بالكلية وبطلت النبوة بالجملة وهو واضح للمتأمل ادنى تأمل ثم العقائد مما كلف به الجمهور فلابد ان تكون ظاهرة فى غاية الظهور والافهم فى معرض الخطاء والغلط وعلى شفا حفرة من اتباع الهواء والرأى المسقط والمخطىء فى باب العقائد غير معذور (اى) بل لامحالة مأثوم وموزور ومن ضرورة ذلك ان يكون ادلتها النقلية متطابقة وحججها العقلية متظافرة فهى اذن مانطق به الوحى وورد به الشرع مع الثبات على حدوده والتقيد بقيوده باثبات ما اثبته ونفى مانفاه والسكوت عماعداه وليس هو بالذى ركبه طوائف المتكلمين من الآراء الواهية والاهواء الردية الداهرة فلايتصور ان لايكون لها دليل فضلا عن ان يقوم البرهان على بطلانها ويشهد الضرورة والوجدان بخلافها (قوله نفى غير المنفى الخ) قال فى بعض الحواشى اراد بالنفى مايفيده كلمة ليس وبغير المنفى مالم ينف عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير فى نوعه لما ذكر فى الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير فالحاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس فى الدار غير زيد هو انه ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الذى هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليست من هذا القبيل وكذا مرادهم بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر غير كل واحد من هذه الآحاد العشرة وظاهر ان شيئا من هذه الآحاد العشرة ليس مغايرا لكل واحد منهما ضرورة كونه عين بعضها هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام قلت وهو بعينه مفاد مانقلناه عن محمد بن الحسن رحمه الله واشار بقوله هكذا الى سقوط ما تغلط بعضهم

اذالمراد بهذه الامثلة نفى غير المنفى من نوعه

خصص فيه المستثنى منه بجنس المستثنى او بنوعه بقدر الامكان كما تقرر فى محله فالمراد منهما ليس فيها انسان اورجل غير زيد اوعشرة رجال ولاتصح بدون التخصيص اصلا والا لم يكن ثوب زيد وامتعة الدار غيرهما ايضا واللازم باطل وفاقا فان بنى الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات فلا يدل على عدم مغايرتهما للكل والموصوف بل على مغايرتهما لاحتياجه الى التخصيص المذكور وان بنى على عمومه فالدليل جار فى الثوب والامتعة مع تخلف المدعى فيهما بقى كلام هو ان آحاد العشرة من نوع العشرة سواء حمل النوع على المنطقى اى الانسان اوعلى اللغوى

(قوله اذالمراد بهذه الامثلة نفى غير المنفى من نوعه) اراد بالنفى مايفيده كلمة ليس وبغير المنفى مالم ينف عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير فى نوعه لما ذكر من الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير والحاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الذى هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليس من هذا القبيل ونوعه وكذا مرادهم

(قوله وقد عرف الاشعرى الخ) لامعنى للغير بحسب اللغة والعرف ولا بحسب استعمال الشرع الا ما ثبت فى كتب اللغة من انه اسم ملازم للاضافة فى المعنى ويقطع عنها لفظا ان فهم معناه وتقدمت عليها كلمة ليس ومعناها سوى فقولك رجل غير زيد بمعنى سواه وماعداه وقد تكون بمعنى لا كما فى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد اى جائعا لا باغيا وبمعنى الا فتعرب اعراب الاسم التالى ولم تستعمل قط بمعنى نقيض هو ولو فرض ورودها بهذا المعنى فاى داع للحمل عليه فيما نحن فيه فالغيرية ليست الا صفة للموجود المنفك عن صاحبه بحسب الوجود بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود آخر والمتقدمون من اكابر العلماء واعاظم الفقهاء شكر الله سعيهم كانوا اذا اعرض عليهم الشبهات التى احدثها ارباب المقالات فى صفاته تعالى يقولون لا هو ولا غيره بمعنى انا لا نقول بهما ولا نخوض فى البحث عن ذلك لعدم الحاجة وانما الواجب علينا توصيفه سبحانه بما وصف به نفسه وسماه واعتقاد انه حق ثابت له بالمعنى الذى عناه وان الزيادة عليه بدعة يشترك فيها السائل لتعاطيه ماليس له والمجيب لتكلفه ما ليس عليه ثم لما تنزل الزمان وكثر العدوان وتولدت الشكوك والشبهات وظهرت البدع والخرافات ورسخ فى القلوب الدخل اضطر علماء القرون الوسطى والفضلاء الحذاق من المتأخرين الى تصوير المبحث وتقرير ماتشبثوا عليه من ذلك المتوارث على جملة من التلخيص والبيان حماية للحق عن البطلان وتقديرا للجنان لجناب الرب عن هواجس القلوب وتنزيها له سبحانه عن رواجس الربوب بما هذا محصله ان الذات المقدس بذاته بما هو هو اى من غير اعتبار امر خارج عنه وحيثية زائدة عليه منشأ لانتزاع الاوصاف العلى ومناط للحكم بالاسماء الحسنى وليست هى الفاظا مترادفة معانيها واحدة بل هو سبحانه مع كمال وحدته معدن كل الكمالات ومخزن جميع الخيرات تنبعث عنه انبعاث النور من المضيء بالذات ويكون مصداقا لحملها ومناطا للحكم بها وترتب عليه الآثار المتنوعة ترتبها على زوائد الصفات وجل جناب الحق عن فقد خير وكمال اوفوت جلال او جمال وعلى هذا المنوال جرى ابو الحسن الاشعرى وحذاق اصحابه وقدماؤهم العارفون بمذهبه فقالوا فى تعريف الغيرين انهما موجودان يتصور انفكاكهما فى الوجود بالمعنى المعهود وصفات الله

والا لزم عدم كون ثوب زيد والامتعة التى فى الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعرى الغيرين بانهما موجودان

اى الرجل فبعد تخصيص الغير بنوع ما اضيف اليه لا يصح المثال الثانى اذ يلزم نفى الحصول عن كل جزء من اجزاء العشرة فيلزم ان لا تحصل العشرة ايضا وهو باطل كما قدمنا فالصواب ما فى شرح المواقف وغيره من ان المراد بالغير عدد آخر فوق العشرة وما قيل فى توجيه كلامه من انه محمول على عدم مغايرة اجزاء العشرة لها فاسد لان هذا القدح من طرف جمهور المتكلمين القائلين بان الغير نقيض هو هو فيكون الجزء والكل متغايرين عندهم وهذا التوجيه مستلزم لاعترافهم بخلافه ولا مخلص الا بان يحمل مراده على النوع اللغوى وهو الكلى المقيد بقيد كرقبة مؤمنة فالمراد من المثال الثانى ليس فيها رجال فوق التسعة غير عشرة رجال فيؤل الى ما فى شرح المواقف وبعد ذلك فالاولى من نوعه او جنسه (**قوله** والا لزم عدم كون ثوب زيد الخ) ثوب زيد ناظر الى المثال الاول والامتعة ناظرة الى كل من المثالين وان جعل زيد من جملة العشرة كان كل منهما ناظرا الى كل من المثالين وعلى التقديرين فالضمير المفرد فى خبر الكون اعنى قوله غيره عائد الى المنفى العام من زيد ومن العشرة لا الى زيد فقط ليختص الدليل بالمثال الاول ويحال دليل الثانى على المقايسة (**قوله** وقد عرف الاشعرى الخ) لما قدح فى دليل القوم شرع فى الاستدلال على نفى المغايرة بين الذات والصفات بتعريف الاشعرى الظاهر فى ذلك (**قوله** بانهما موجودان الخ) اى خارجان فلا مغايرة بين

بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر غير كل واحد من آحاد هذه العشرة وظاهر ان شيئا من آحاد هذه العشرة ليس مغايرا لكل واحد منها ضرورة كونه عين بعضها فهكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام (قوله والا لزم الخ) لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا من نفى غير المنفى من نوعه بل كان المراد نفى غير المنفى مطلقا لزم ان لا يكون ثوب زيد والامتعة

يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لايجوز عدم احدهما مع وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجود ان جاز انفكاكهما فى حيز اوعدم

المعدومين فى الخارج كالاحوال عند مثبتيها والامور الاعتبارية واللذين احدهما موجود فى الخارج والآخر معدوم فيه لانهما خارجان عن جنس التعريف فان الغيرية من الصفات الوجودية عند الاشعرى فلا يتصف بها حقيقة معدومان ولا موجود ومعدوم بل الموجودان فقط بخلاف التعدد الشامل للكل فكل غيرين اثنان عنده بخلاف العكس فلامحذور فى التعدد المأخوذ فى جنس التعريف فى ضمن المثنى نعم قد يطلق الغير ان على غير الموجودين مجازا عنده (قوله يصح عدم احدهما مع وجود الآخر الى آخره) الظاهر ان المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا لاذاتيا والا فان حمل على الانفكاك من احد الجانبين فيندرج فيه كل من الصفات بالنسبة الى الذات لامكان عدم كل صفة بالنسبة الى ذاتها مع وجود الذات فيلزم ان يكون الصفات اللازمة غير الذات وان حمل على الانفكاك من الجانبين فيندرج فيه كل صفة بالنسبة الى صفة اخرى فيلزم ان يكون صفات الواجب تعالى الذاتية متغايرة والكل باطل عند الاشعرى ويمكن ان يحمل على الامكان العقلى اى يحتمل ان ينفك احدهما عن الآخر عند العقل وان كان ممتنعا فى نفس الامر وسيجيء الاشارة الى الكل * واعلم ان مغايرة احد الشيئين للآخر يستلزم مغايرة الآخر له فغير الشيء موجود يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فالانفكاك من جانب واحد كاف فى المغايرة بينهما على هذا التعريف ولك ان تقول اضافة الاحد المبهم للعهد الذهنى فيكون كالنكرة فى سياق النفى فلابد فى المغايرة حينئذ من صحة الانفكاك من الجانبين (قوله واعترض عليه الخ) حاصله ابطال التعريف بعدم كونه جامعا لافراده بان يقال لو فرضنا جسمين قديمين كانا غيرين قطعا مع ان التعريف لايصدق عليهما لانهما على تقدير قدمهما لايصح عدم احدهما مع وجود الآخر فى الازل والا لم يكن احدهما قديما ولا فيما لايزال لان ماثبت قدمه امتنع عدمه وماقيل فى دفع هذا الاعتراض يجوز ان يكون الجسمان القديمان متغايرين لغة لافى اصطلاح الاشعرى فمما لايلتفت اليه لان الفرق بين الجسمين القديمين والحادثين فى هذا الباب تحكم ظاهر وايضا ليس هذا الاصطلاح مخصوصا بالاشعرى بل غرض الاشعرى تعريف الغيرين فى الشرع والعرف واللغة كمافهمه اصحابه واستدلوا عليه بالدليل السابق وسيأتى من الشارح مايدل عليه فيما يرد كلام الامام فخر الدين الرازى (قوله ولذلك) اى لاجل هذا الاعتراض الغير المندفع (غير بعضهم التعريف) اى تعريف الاشعرى الى تعريف آخر مختار عنده هو (انهما موجودان جاز انفكاكهما فى حيز اوعدم)

اعتبار العقول والملاحظات وفى مرتبة الحكاية دون المحكى عنه وفى المطابق بالكسر دون المطابق عليه هذا وكان الامر على ذلك الى ان انتهى النوبة الى فخر الدين بن الخطيب الرازى فى اواخر المائة السادسة من الهجرة واشتهر بالتبحر فى العلوم وانتشر خبره وامر امره فاتخذه الناس اماما فى العلوم النقلية والفنون العقلية فذهب بهم كل ذهب ولعب بعقولهم كل ملعب والرجل عاطل من التحقيق والوقوف على حقيقة الحق فى كلا الصناعتين وآراءه الركيكة هى التى يتدوالها عامة من جاء بعده على زعم انها السنة والجماعة ومذهب اهل الحق والفرقة الناجية وحاشاهم عنها ثم حاشا (قوله ولذلك غير بعضهم الخ) يرد عليه انه لو نقض بالمجردين القديمين لايندفع

التى فى دار غيره وهو مما لم يقل به احد فضلا عن هؤلاء القائلين (قوله مع انه لايجوز عدم احدهما مع وجود الآخر ولذلك) لماتقرر عندهم من ان ماثبت قدمه امتنع عدمه (قوله جاز انفكاكهما فى حيز اوعدم)

فالجسمان وان لم يجز انفكاكهما فى العدم لكنه جاز انفكاكهما فى الحيز ضرورة امتناع تداخل احدهما فى الآخر (انفكاك)

قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين

انفكاك احدهما عن الآخر فى العدم يستلزم انفكاك الآخر عنه فى الوجود لان المراد ان يكون احدهما معدوما والآخر موجودا ولعل اختيار العدم على الوجود ليحصل التقابل بينه وبين الحيز كما يدل عليه كلمة الترديد اذكل متحيز موجود ولاشئ من المعدوم بمتحيز فالتقابل بين الحيز والعدم لابينه وبين الوجود نعم لوحمل الترديد على الترديد بين الانفكاكين اعنى الانفكاك فى الوجود والانفكاك فى الحيز كانامتقابلين والمراد بالحيز المنكر هوالحيز الواحد وحدة شخصية فالمراد بانفكاكهما فى حيز واحد ان يكون احدهما متحيزا بحيز معين ولايكون الآخر متحيزا بذلك الحيز سواء كان متحيزا بحيز آخر كما فى الجسمين القديمين المنفك كل منهما عن الآخر فى حيزه المعين لامتناع تداخل الجسمين او لم يكن متحيزا اصلا كما فى موجودين احدهما جسم والآخر مجرد فالجسمان الحادثان اواحدهما قديم والآخر حادث وكذا الواجب تعالى مع العالم الحادث وكذا المجردان الحادثان مندرجان فى تعريف الاشعرى وفى هذا التعريف باعتبار القيد الاول والجسمان القديمان الخارجان باعتبار القيد الاول يدخلان باعتبار القيد الثانى بناء على ان كلمة اولتقسيم المحدود الى قسمين اذيصح انفكاكهما فى حيز واحد بل يجب لامتناع التداخل فيجب ان يكون لهما حيزان مختلفان والصحة بمعنى الامكان العام الجامع للوجوب ولقائل ان يقول هذا التغيير بهذا القيد غير حاسم لمادة الاشكال اذلو فرضنا مجردين قديمين واجبين كانا اوممكنين كالعقول المجردة على زعم الحكماء اومختلفين كانا غيرين قطعا ولايصدق عليهما التعريف اذلايصح انفكاكهما فى عدم لقدمهما ولافى حيز لامتناع تحيز المجردات بالذات وبالعرض اللهم الاان يحمل جواز انفكاكهما فى حيز على صحة ان لايكونا فى حيز واحد سواء كانا فى حيزين مختلفين اوكان احدهما فى حيز دون الآخر اولم يكن شئ منهما فى حيز اصلا اذيصح فى حق الكل انهما ليسا فى حيز واحد (قوله قلت النقض غير وارد الخ) اقول فيه بحث اذقد تقرر ان التعريفات للماهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامكانها وامتناعها الى غير ذلك وهومبنى الاعتراض ولامخلص الابان هذا الجواب منه مبنى على تجويز ان لايكون تعريف الاشعرى حدا تامابناء على ماتقرر فى محله ايضا ان المساوى للمعرف صدقا ومفهوما هو الحد التام وغير الحد التام يكفيه المساواة بحسب الواقع فاذا عرفنا الانسان بالجسم الناطق فلاينتقض منعا بالجسم الناطق الغير النامى اوغير الحساس الااذا ادعى كونه حداتاماومن ههنايتضح ان كون التعريف للماهية المطلقة انمايجب فى الحدالتام لا فى غيره ولذاتراهم تارة يقولون ان هذا التعريف للافراد المحققة كما قال الشارح ههنا وتارة يقولون انه للافراد المشهورة ولك ان تقول هذا الجواب مبنى على تحرير

هذا التغيير (قوله قلت النقض غير وارد الخ) قال بعض المحققين الجسمان القديمان على تقدير الوجود كانا غيرين بالضرورة والتعريف يدل على انهما على تقدير الوجود ليسا غيرين على خلاف الضرورة بخلاف الاحوال فانها على تقدير الوجود ليست متصفة بالغيرية لان وجودها يستلزم انتفائها لانها صفة ليست بموجودة ولا معدومة

ليسا موجودين عند المتكلمين اذلاقديم عندهم سوى الله وصفاته فيكفي في دفع هذا النقض المنع اذالناقض مدع فلابد له من اثبات مادة النقض ولايكفيه الاحتمال والفرض فلاحاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر لان

المعرف وجنس التعريف بان المراد موجودان محققان فيجوز ان يكون حدا تاما للغيرين المحققين فافهم (قوله ليسا بموجودين عند المتكلمين) وجودا محققا وان كانا موجودين فرضا عندهم فلايكون الجسمان المذكوران من افراد المعرف عند الاشعرى فيصح تعريفه على مذهبه الذى هومذهب المتكلمين فلاحاجة الى التغيير وبهذا الجواب يندفع الايراد بمطلق القديمين المتغايرين مجردين كانا اوجسمين اومختلفين وجوهرين كانا او عرضين او مختلفين اذلا وجود لهماعندهم وماقيل للمعترض ان يعترض بصفتين قديمتين فانهما موجودتان عندهم فليس بشئ اذ الكلام فى تعريف الاشعرى ومن تبعه وبعض الصفات القديمة ليست غير البعض الآخر عندهم كما نقلناه من شرح المواقف وان كانت متغايرة عندجمهور المتكلمين نعم يتجه على الشارح ماقيل ان من غير تعريف الاشعرى انما غيره لاجل ان الجسمين القديمين محققان عند الحكماء المنازعين لنا فى مسئلة الصفات فانتقاضه على مذهب الحكماء كاف فى التغيير لكن عرفت ان مدار التغيير كون التعريف للماهية المطلقة (قوله ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع الخ) اى لوسلم ان الجسمين المذكورين من افراد المعرف بناء على ان المراد تعريف الغيرين المحققين فى الجملة ولوعند الحكماء او بناء على ان المراد تعريف الماهية المطلقة محققة كانت او فرضية محضة فلانسلم عدم صدق التعريف المذكورعليهما اذلانسلم ان كل ماثبت قدمه امتنع عدمه لجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث دون الآخر فعند وجود ذلك الحادث يزول عدمه الازلى الشرط فى وجود ذلك القديم واذا انتفى الشرط انتفى المشروط الذى هووجود ذلك القديم فيزول احدالقديمين دون الآخر لكن على تقدير البناء الثانى يتجه على هذا الجواب والجواب الذى بعده ان للمعترض ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين ليس وجود شئ منهما مشروطا بعدم امر حادث اووجود كل منهما مشروطا بعدم حادث واحد معين او بينهما علاقة اللزوم الكلى من الجانبين كانا غيرين قطعا ولا يصدق عليهما التعريف وان جاز اشتراط القديم بعدم حادث فى الجملة اوكان المراد من التعريف نفى اللزوم لعلاقة بخلاف بناء التسليم على كون التعريف للافراد المحققة فى الجملة اذيجوز ان يكون كل جسمين قديمين محققين فى الجملة بحيث يشترط احدهما بعدم امر حادث اولايكون بينهما علاقة اللزوم وان لم يكن الامر كذلك فى جسمين قديمين فرضيين فلا ينتقض بهما التعريف الا اذا كان للماهية

ماقيل من ان ماثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث المانع منه وينتفى القديم ولئن تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد ان يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر

المطلقة كما لا يخفى (قوله ماثبت قدمه امتنع عدمه) استدلوا عليه بان ماثبت قدمه لايكون وجوده مشروطا بوجود حادث والا لم يكن قديما بل حادثا واورد عليه بانه يجوز ان يكون مشروطا بعدم حادث معين بالذات او بالواسطة واعدام الحوادث ازلية صالحة لكونها شرطا للقديم لايقال فعلى هذا لايحصل الجزم بابدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة لانا نقول مراده يجوز ذلك فيما لادليل قطعيا على خلافه وفى الصفات دليل قطعى على ان ليس شئ منها مشروطا بعدم حادث والالزم امكان النقائص وهو باطل عند جميع العقلاء (قوله ولئن تنزل عن هذا المقام) اى لوسلم ان كل ماثبت قدمه امتنع عدمه فانما لايصدق عليهما التعريف لولم يكن المراد من صحة العدم فى التعريف نفى اللزوم بينهما وهو ممنوع واذا كان المراد نفى اللزوم بينهما يصدق التعريف عليهما لان قولنا كلما وجد احد الجسمين المذكورين وجد الآخر انما يصدق اتفاقية لالزومية لانتفاء العلاقة المشعور بها فليس بينهما لزوم كلى لامن الجانبين ولامن جانب واحد وانما الموجود بينهما هو الدوام وهو اعم من اللزوم كما هو المشهور ولقائل ان يقول الدائمان قديمين كانا اوحادثين مستندان الى علتهما ولايدوران ولايتسلسلان بل ينتهيان الى الواجب بالذات فيكون الدائمان معلولى علة واحدة ولو بالواسطة ولذا قالوا الدوام يستلزم اللزوم بعلاقة مشعور بها فى التحقيق فلا يصدق التعريف عليهما على هذا التحقيق وان صدق بناء على المشهور الذى هو كون الدوام اعم من اللزوم بحسب التحقق لابمجرد المفهوم فقط لايقال استلزام الدوام اللزوم انما يتم على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا فى افعاله فيكون موجبا فى ايجاد الدائمين وابقائهما على الدوام وفى ايجاد مايتوقف عليه ايجادهما لا على مذهب المتكلمين القائلين بكونه تعالى فاعلا مختارا فى جميع افعاله فان ايجادهما وابقائهما ابدا بمجرد تعلق الارادة من غير وجوب شئ عليه تعالى عندهم لانا نقول على تقدير وجود الجسمين او المجردين او المختلفين القديمين يكون الواجب تعالى موجبا فى افعاله لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وفاقا وان نازع فيه الشارح فيما بعد نعم ذلك التحقيق ولو على مذهب الحكماء محل نظر بناء على جواز اشتراط احد الدائمين بعدم امر حادث اما بالذات اوبالواسطة فبمجرد الدوام فى الاوقات الماضية لايعلم الدوام فى الاوقات الآتية بل العقل بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما فى الاوقات الآتية بناء على احتمال ذلك الاشتراط بخلاف ما اذا وجد هناك علاقة مشعور بها تقتضى عدم الانفكاك ولذا قسموا الشرطيات الكلية الى لزومية اتفاقية لكن بعد التنزل عن جواز الاشتراط

(قوله ماثبت قدمه امتنع عدمه الخ) وذلك لان القديم ان كان وجوده من ذاته فظاهر والا فلا محالة يكون من علته التامة المتحققة فى الازل فلايتصور عدمه ولايجوز عدمه بعدم علته التامة لما معنا من المقدمة الصادقة بان كل موجود ازلى يمتنع زواله (قوله اذ يجوز الخ) ولايخفى عليك ان هذا العدم لاينضم الى العلة بما هو عدم محض وسلب بسيط بل لابد ان يكون له نحو تحقق وثبوت ما لشئ ما ونتقل الكلام الى زواله وهناك كلام ارفع من هذا ولكن لا

لانتفـاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفى اللزوم بينهما وفى المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لعدمهما فلانقض به ولاشبهة فى ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم التى هى تنافى الغيرية لقرب احدهما عن الآخر لامجرد مصاحبتهما دائما

المذكور لا مجـال لمنع عدم صدق التعريف عليهما وان حمل على معنى نفى اللزوم بينهما الا ان يكون التنزل عن الاشتراط بالذات فقط اويكون مبنيا على جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الآمدى وتبعه الشارح فاعلم هذا المقـام (قوله لانتفاء علاقة بينهما توجب الخ) هذا مبنى ان على مدارهذا الجواب حمل الصحة على الامكان العقلى بمعنى يصح عند العقل عـدم احدهما مع وجود الآخر ومدار تلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اى العلاقة المشعور بها سـواء وجد علاقة غير مشعور بهـا فى الواقع اولم توجد هذا هو ماذكروه فى باب اللزومية والاتفـاقية ولك ان تقول العلاقة فى كلامه مطلقة غير مقيدة بالمشعور بها وانتفاء مطلق العلاقة يوجب امكان الانفكاك فى نفس الامر وان لم ينفكا ابدا فهذا الجواب كالجوابين الاولين مبنى على حمل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر بمعنى سلب الضرورة فى وقت ما لابمعنى سلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا يأباه اثباته امتنـاع الانفكاك لقدمهمـا لان ذلك الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة (قوله وحاصله نفى اللزوم بينهما الخ) اما من احد الجانبين ان اريد صحة عدم احدهما مع وجود الآخر اومن كلا الجانبين ان اريد صحة عدم كل منهما مع وجود الآخر وكذا المراد من قـوله فان علاقة اللزوم عنـدهم الخ فان كانت العلاقة المنـافية للغيرية هى علاقة اللزوم من الجـانبين كانت الصـفة المفـارقة غير الموصوف عند الاشعرى وتابعيه وان كانت علاقة اللزوم من احد الجـانبين لم تكن غيره كالصـفة اللازمة اذ متى وجد مطلق الصفة وجد الموصوف لامتنـاع وجود الصفة بدون الموصـوف وان لم ينعكس فى الصفة المفارقة فبين الصفة المفـارقة وبين موصوفها لزوم من احد الجانبين وهذا مع وضوحه خفى على بعضهم فاورد عليه ان هذا القول يستدعى القول بغيرية الصفات الغير اللازمة واستدلالهم بما ينافيـه ويدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف كما فى شرح المواقف انتهى على ان الكلام هنا فى تعريف الاشعرى والمستدلون اصحابه ويجوز ان يكون المنافى للغيرية عنده هو علاقة اللزوم من الجانبين وعندهم هو اللزوم من احد الجـانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف عنـده لاعندهم على انك عرفت ان استدلالهم انما دل على عدم مغايرة الصفات اللازمة موافقا لما نقله الآمدى عنهم لا على عدم مغـايرة مطلق الصفات وان سها عنه اعلام بعد اعلام

يسعه المقام (قوله لامجرد مصاحبتهما دائما) سواء كان ذلك الدوام فى ضمن الضرورة او منفكا عنها وسواء كانت تلك الضرورة ضرورة ذاتية اولا فلو فرضت الهين اثنين او واجبين جسمين لاينتقض التعريف بهمـا اذ هذا الدوام وتلك الضرورة ح ليسا لعلاقة اللزوم بينهما بل لاقتضاء ذات كل منهما وجوده وماقيل بناء على ان الدوام لا يسـتلزم الضرورة فتأمل بطلانه اظهر من ان يحتـاج الى

(قوله لقرب احدهما من الآخر) يعنى ان امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لايتأتى الا بان يكون احدهما قريبا من الآخر قربا يترتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا القرب ليس الا علاقة اللزوم لامجرد المصاحبة الدائمة فى الجسمين المفروضين فانها لايوجب هذا القرب قطعا

(قوله)

واورد على التعريف المختار انه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالبارى

(**قوله** واورد على التعريف المختار) قيل ماذكره من الايراد مشترك الورود بين التعريفين فلا وجه لتخصيصه بالتعريف المختار الذى هو التعريف المغير اليه واجيب عنه بانه لعل وجه التخصيص ماسبق آنفا من ان المراد من تعريف الاشعرى نفى علاقة اللزوم فلا نقض بالبارى والعالم فتأمل انتهى ولايخفى فساده لان وجود العالم الممكن يستلزم وجود الواجب فالنقض المردد بين الشقين متوجه عليه ايضا والحق فى الجواب ان تعريف الاشعرى ظاهر فى الانفكاك من جانب واحد ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف على تقدير الشق الثانى لان الصفة المذكورة فى محذور الشق الثانى هى الصفة المفارقة وانما وردت على التعريف المختار لان المغيرين للتعريف هم اصحاب الاشعرى المستدلون بالدليل السابق الدال على عدم مغايرة مطلق الصفة كما استفيد من شرح المواقف فيتوجه الايراد بالصفة المفارقة على تعريفهم باعتقاد انفسهم انها ليست غير الموصوف لا على تعريف الاشعرى اذ ليس فى كلامه مايدل على ان الصفة المفارقة ليست غير الموصوف بل الظاهر من تعريفه ان صحة الانفكاك من احد الجانبين كافية فى المغايرة بينهما فيكون الصفة المفارقة غير الموصوف عنده فلا يرد على تعريف الايراد بالصفة المفارقة بل بالجزء والكل فقط وستعرف جوابه (**قوله** ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين الى آخره) لايخفى ان الجواز ههنا بمعنى الامكان بحسب نفس الامر لا بمعنى الامكان العقلى الذى مداره انتفاء علاقة اللزوم والا لم يحتج هذا المعرف الى قيد الحيز فى ادخال الجسمين القديمين فى التعريف كما عرفت وقدم احتمال الانفكاك من الجانبين على احتمال الانفكاك من جانب واحد لان الانفكاك المضاف الى ضمير الجانبين ظاهر فى الاحتمال الاول بخلاف الانفكاك المضاف الى احدهما فانه ظاهر فى الاحتمال الثانى وتلخيص الايراد ان اريد صحة انفكاك كل منهما عن الآخر فلا يكون التعريف جامعا لافراده فان البارى تعالى والعالم غيران ولا يصدق عليهما التعريف حينئذ والا لجاز عدم البارى او تحيزه كما جاز عدم العالم او تحيزه والكل محال وايضا لايصدق التعريف حينئذ على العرض مع المحل ولا على العلة والمعلول مع انهما غيران وان اريد صحة الانفكاك فى الجملة ولو من احد الجانبين فقط فلا يكون مانعا لان الجزء والكل والصفة الغير اللازمة وموصوفها ليسا بغيرين عندهم مع صدق التعريف عليهما حينئذ اذ يصح انفكاك الكل عن الجزء والصفة عن الموصوف فى العدم وان لم يصح العكس واذا لم يكن التعريف جامعا او مانعا لم يصح والا لم يكن البارى والعالم وكذا العرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين او كان الجزء والكل والصفة والموصوف غيرين والكل باطل فالسؤال المردد بين الشقين بابطال التعريف باستلزامه خصوص الفساد لا بعدم الجمع او المنع وانما ترك فى الشق الاول قوله فيلزم ان لا يكون البارى والعالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين لان

التأمل (قوله واورد على التعريف المختار الخ) اى على التعريف المغير اليه الذى هو المختار عند المغير وانما خصه لان لصاحب التعريف الاول اعنى الاشعرى وناصريه ان يقولوا ان علاقة اللزوم هى التى تنافى الغيرية عندنا فلا نسلم انه لايجوز الانفكاك من الجانبين بين الصانع والعالم بهذا المعنى لان امتناع عدم الصانع انما هو للوجوب الذاتى بناء على ان نسبة الصانع الى العالم عندهم كنسبة البانى الى البناء ونسبته الى الصفات كنسبة الشمس الى ماينبعث منه من الاضواء فلو فرض عدم الواجب لما ضر فى وجود العالم بخلاف الصفات على ماهو المشهور من مذهبه بين المتأخرين ولا يتأتى هذا المنع على المغير لتسليمه كفاية عدم الانفكاك فى نفى الغيرية مطلقا سواء كان عدم الانفكاك للزوم احدهما على الآخر ام لا ولهذا ارتكب التغيير وهكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام

كونهما غيرين وفاقى بخلاف عدم كون الجزء والكل والصفة المفارقة والموصوف فلا يرد عليه ان قوله انتقض الى آخره يدل على ان الايراد على التعريف بعدم الجمع او المنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء والكل الى آخره يدل على انه باستلزام الفساد ولك ان تقول فى كلامه اشارة الى ان السؤال المذكور يمكن ايراده على كل من الوجهين او بمجموع الوجهين بان يكون فى كلامه صنعة احتباك هى الحذف عن الاول بقرينة الثانى وبالعكس هذا وقد يجاب عن النقض بالبارى والعالم بانه يجوز ان مراد المعرف ان ينفك كل منهما عن الآخر فى احد الامرين مطلقا امافى الوجود او فى الحيز او احدهما فى الوجود والآخر فى الحيز والبارى منفك عن العالم فى الوجود والعالم منفك عن البارى فى الحيز وانت خبير بانه انما يصح لو كان التعريف بجواز انفكاكهما فى الوجود او الحيز على ان يكون العطف قبل الربط وليس كذلك بل بجواز انفكاكهما فى العدم او الحيز مع ظهور العطف بعد الربط واما حمل ذلك على جواز انفكاكهما فى الوجود او الحيز فركيك جدا لا يلتفت اليه فى التعريفات مع انه غير حاسم لمادة الاشكال ﴿ قوله لامتناع عدم البارى ﴾ الاولى او تحيزه لان غاية ماذكره عدم صدق التعريف عليهما باعتبار قيد العدم والواجب بيان انه لا يصدق عليهما باعتبار القيدين ولا يلزم من الاول الثانى لجواز ان يصدق عليهما باعتبار القيد الثانى وان لم يصدق باعتبار القيد الاول كما كان الامر كذلك فى الجسمين القديمين وهذا بخلاف ماذكره فى محذور الشق الثانى لان الكلام هناك فى ان التعريف حينئذ يصدق على الجزء والكل والصفة والموصوف ويكفيه صدقه باعتبار القيد الاول وما صدق عليهما باعتبار القيد الاول لا يخرجه القيد الثانى المفيد لزيادة العموم وحاصل الكلام هناك انه لو صدق التعريف حينئذ على البارى والعالم لزم امكان انفكاك كل منهما عن الآخر فى العدم بان يكون كل منهما معدوما دون الآخر او فى الحيز بان يكون كل منهما متحيزا فى حيز ولا يكون الآخر متحيزا فى ذلك الحيز فيلزم امكان عدم الواجب او تحيزه والكل محال ولا يلزم ذلك فيما اذا حمل التعريف على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يكفيه امكان عدم العالم او تحيزه ولذا لم يرد المحذور بهما على تقدير الشق الثانى كما لا يخفى ﴿ قوله وبالعرض والمحل الى آخره ﴾ هكذا اورده العلامة التفتازانى فى شرح العقائد وكتب القوم مشحونة بذلك وقال المولى الخيالى هناك اى العرض الجزئى والمحل الجزئى لان الكليين ليسا موجودين فى الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور وجود هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر ونحن نقول هنا بحث من وجوه اما اولا فلان عدم جواز وجود هذا العرض بدون هذا المحل انما يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بان المحل من مشخصات العرض الحال فيه لا على مذهب المتكلمين المنكرين لذلك فيمكن عندهم ان يخلق الله

(قوله وبالعرض والمحل) لامتناع تصور وجود الحال بدون المحل واستحالة تحيزه معه وبدونه لان التحيز عبارة عن اخذ الحيز وهو ما يشغله الجسم او الجوهر فسقط ماقيل ان حيز العرض محله وحيز المحل مكانه

(تعالى)

تعالى هذا العرض ابتداء فى محل آخر كهذه البرودة فى هذه النار فلا نسلم ان وجود
هذا العرض بدون هذا المحل ممتنع عندهم نعم بعد وجوده فى محل معين يستحيل
انتقاله الى محل آخر عنـدهم ايضا لكن تلك الاستحالة ليست لاجل انه لو وجد
فى محل آخر لم يكن متشخصا بهذا التشخص ولاموجودا بهذا الوجود الخـاص
بل لاجل ان الانتقال من محل الى محل آخر من خواص المتحيز بالذات عندهم وبالجملة
هذا المحل يمكن ان يوجد بدون هذا العرض عندهم لاسيما اذا كان بقاء الاعراض
بتجدد الامثال وهذا العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن
بدونه بقاء بحسب النوع فالانفكاك من الجانبين ممكن على مذهبهم فلانقض بهما سواء
كان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين او من احدهما ولعله مراد شارح المقاصد
فارجع اليه فما قيل فى بيـان الاستحالة المذكورة لان هذا المحل من مشخصات هذا
العرض فخلط بين المذهبين واما ثانيـا فلانه ان اراد بالجزئيين الجزئيين المعينين
كما هو الظاهر من قوله هذا العرض بدون هذا المحل فقد عرفت ان الانفكاك بينهما ممكن
من الجانبين وانه لانقض بهما على مذهبهم وان اراد الجزئيين المبهمين اعنى وجود
عرض ما فى محل ما فينتقض بهما التعريفان وان حمل على جواز الانفكاك من احد
الجانبين اذ يستحيل وجود عرض ما بدون محل ما وجود محل ما بدون عرض ما كما
ذكروه فى بيان تجدد الامثال فبينهما تلازم كلى من الجانبين مع انهما غيران قطعا
لايقال الجزئيان المبهمان ليسـا بموجودين كالكليين لامتناع الوجود بدون التعين
لانا نقول المبهم الغير الموجود هو المبهم المشروط بعدم التعين كالكلى لاالمبهم بمعنى
لابشرط التعين اذلا يلزم من عدم الاشتراط بالتعين الاشتراط بعدم التعين فى نفسه
وقد صرح المصنف فى المواقف بان المحل المبهم والحيز المبهم بهـذا المعنى موجودان
فى الخارج والا لم يكن الجسم متحيزا الابحيز معين اذنقول لابدله من حيز فذلك الحيز
اما متعين اوغير متعين والثانى باطل لانه معدوم ولايمكن التحيز بحيز معدوم فتعين
الاول مع انه فى العنصريات ظاهر البطلان فالحق ان المبهم بمعنى لابشرط التعين موجود
فى الخارج ولذا كانت الهيولى المبهمة بهذا المعنى موجودة فى الخارج عند الحكماء وان
اراد بالعرض العرض الجزئى المعين بالمحل الجزئى المبهم فاستحالة وجود هذا العرض
المعين بدون محل ما مسلم لكن على هذا يتوجه النقض بعكس هذه الصورة ايضا
فلاوجه للاقتصار عليها بل لابد من التعرض بالنقض بالمبهمين على كل تقدير من الشقين
كما عرفت اللهم الا ان يقـال الغيران عندهم موجودان معينان فالمبهمان او احدهما
مبهم خارجان عن المعرف والتعريف يفيد التعين فى الموجودين ومرادهم من وجود
العرض وجوده حدوثا وبقاء فيندفع الوجهان معا اذلايمكن وجود هذا العرض
المعين بهذا المعنى بدون هذا المحل المعين وان امكن العكس واما ثالثـا فلان غاية
العرض الممكن الانفكاك عن المحل ان يكون ذلك العرض صفة مفـارقة للمحل

فان كانت الصفة المفارقة غير الموصوف فلا يصح ما ذكره فى الشق الثانى لانه مبنى على عدم المغايرة بينهما والا فلا يصح ماذكره هنا لانه مبنى على المغايرة بين العرض والمحل ولا يصح تخصيص الصفة فى الشق الثانى بالصفات المفارقة للواجب تعالى اعنى الصفات الفعلية لان الكل متساوية الاقدام فى صحة الانفكاك من احد الجانبين فقط على زعم السائل فجعل الاعراض مغايرة لمحالها دون الصفات لموصوفها تحكم ظاهر نعم لوكان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين وكانت الاعراض مع محالها كذلك على ماحققنا ولم يكن الصفات الفعلية كذلك بناء على ان صفة الواجب يستحيل ان توجد فى الممكن وان توجد فى واجب آخر لامتناع تعدد الواجب لكان له وجه وجيه لكن عرفت انه على تقدير ان يوجد صحة الانفكاك من الجانبين بين الاعراض ومحالها لانقض بهما اصلا واما رابعا فلأنهم صرحوا بجواز توارد العلتين المستقلتين على سبيل البدل على معلول واحد شخصى بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول فى التحقيق ولذا لم يجب ان يكون علة البقاء عين علة الحدوث فان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون هذه العلة المعينة فليس كذلك عند تحقيق المتكلمين والحكماء لامكان وجوده بشخصه ابتداء بعلة آخرى نعم يستحيل وجود هذه العلة التامة بدون هذا المعلول لامتناع انفكاك اللازم عن وجود الملزوم فالصواب ان يقول لاستحالة وجود العلة التامة بدون المعلول وان امكن العكس وان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون علة ما بمعنى لابشرط التعين وان كانت متعينة فى نفسها فتلك الاستحالة بدون العكس مسلمة لكن اعتبار الابهام فى العلة دون العرض تحكم ظاهر وان اعتبر فى العرض ايضا يتوجه ماقدمناه واما خامسا فلانه ان اراد بالعلة العلة التامة فالعلة التامة عند المتكلمين اما ذات الواجب وحده بالنسبة الى كل من صفاته الذاتية الحقيقية وليست العلة والمعلول هناك متغايرين عندهم واما ذات الواجب مع تعلق ارادته بالنسبة الى الممكنات ولما كان تعلق الارادة من الاضافات والاعتبارات لم يكن المجموع المركب من الذات والتعلق موجودا خارجيا فالموجود من العلة والمعلول المتغايرين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعلولها وان اراد العلة الناقصة ومعلولها المعينين فامكان الانفكاك بينهما من الجانبين فيما كانا من الممكنات اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الآلة وبالعكس فلا نقض بهما وكذا ان اراد العلة الناقصة المعينة ومعلولها المبهم اذ قد يصنع الآلة المعينة ولا تستعمل ابدا فقد وجدت بدون معلولها ويمكن ان يوجد معلولها بدون هذه الآلة وان اراد العلة الناقصة المبهمة ومعلولها المعين فاستحالة وجود ذلك المعلول بدون علة ما مسلمة لامتناع ترجح الممكن بنفسه لكنه مع مافيه من تخصيص الابهام بالعلة يتجه عليه ان من جملة العلل الناقصة مايباين المعلول فى الحيز كآلات البناء فكل من العلة

بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون وجود الصفة جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء

والمعلول هناك منفك عن الآخر فى الحيز وان لم ينفكا من الجانبين فى العدم فلا ينتقض بهما التعريف المختار على تقدير الشق الاول وان اراد مطلق العلة والمعلول فيتجه احد الامور المذكورة اذ المطلق انما يتحقق فى ضمن واحد من هذه الخصوصيات فان قلت بل قد يتحقق فى ضمن ذات الواجب مع الممكنات لان ذات الواجب علة ناقصة لكل من الحوادث ولا انفكاك بينه وبين شئ من معلولاته من الجانبين لا فى العدم ولا فى الحيز لما عرفت من لزوم امكان عدم الواجب اوتحيزه وهذا القدر يكفى فى الانتقاض بمطلق العلة والمعلول وليس المراد الانتقاض بكل علة ومعلولها قلت نعم لكن على هذا لاوجه لقوله مطلقا اذ الظاهر منه تعميم العلة من البارى وغيره بل ومن العلة التامة والناقصة على مالايخفى (**قوله** بل بالعلة والمعلول) اى بذاتهما لامع وصف العلية والمعلولية لان الوصفين المذكورين متضايفان حقيقيان كالابوة والبنوة متلازمان خارجا وذهنا فلايمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فى الواقع لايقال هما غيران ولا يصدق عليهما التعريفان لانا نقول المتضايفان الحقيقيان لكونهما من الامور الاعتبارية معدومان فى الخارج فلايكونان غيرين لايقال المعدومان هما الحقيقيان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية لاالمشهوريان كالاب والابن والعلة والمعلول ولاشك فى وجودهما لانا نقول ان اريد ذات الاب والابن وذات العلة والمعلول مع قطع النظر عن عوارض الابوة والبنوة والعلية والمعلولية فسلمنا انهما موجودان متغايران وينفك احدهما عن الآخر وان اريد المعروض مع العارض فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لايقال نريد المعروض مع العارض لكن بشرط ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا عنه لانا نقول ذلك التقييد الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلايكون المجموع موجودا فى الخارج بل فى الذهن فقط واما الاحكام الخارجية عليه كما فى قولنا كل اب متحيز فهى باعتبار وجوده الخارجى فلا اشكال ومن هناك انقدح مانقله شارح المواقف عن الآمدى من ان الصفات الفعلية غير الواجب تعالى لانها عبارة عن تعلقات الارادة اوصفة التكوين عند مثبتيها والتعلقات امور اضافية لاوجود لها (**قوله** فوجود الجزء بدون الكل الى آخره) قيل الجزء من حيث اتصافه بالجزئية يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف بشرط الموصوفية بتلك الصفة يمتنع ان يوجد بدونها كعكسهما فلا امكان للانفكاك بينهما ورده العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد بان المعتبر فى التعريف هو الانفكاك بمعنى وجود ذات احدهما بدون ذات الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف بهذه العوارض والا لانتقض

(قوله مطلقا) اى سواء كان واجبا اوغيره تاما او ناقصا وهو ظاهر ولايرد هذا ايضا على الاشعرى لاستناد الكل الى الواجب ابتداء عنده بمعنى نفى مطلق العلية عن غيره حقيقة

والموصوف والصفة متغايرين واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين

التعريف بالمتضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بكل غيرين لان الغير من الاسماء الاضافية وسبق تحقيقه ثم انك عرفت ان مراده من الصفة هنا الصفة الغير اللازمة لا اعم من اللازمة لان ذات الملزوم آبيـة عن انفكاك لازمها عنهـا فلا امكان للانفكاك بينهما امكانا ذاتيا فضـلا عن الامكان الوقوعى فمن عمم الصفة ههنا من الصفات الذاتية للواجب تعالى فقد غفل وان اراد بالجواز الاحتمال العقلى بمعنى انه يجوز عند العقل ان يوجد الذات ولا توجد تلك الصفات ولذا نفاها كثير من العقلاء ففيه انه لوصح فانما يصح فى تعريف الاشعرى لا فى هذا التعريف المختار لما عرفت ان حمل الجواز فيه على الامكان العقلى يوجب استدراك قيد الحيز (قوله واجيب عنه بان المراد الى آخره) يعنى نختار الشق الاول ونقول لا نسلم انه على هذا ينتقض بالبارى والعالم والعرض والمحل والعلة والمعلول وانما ينتقض بهذه الامور لو كان المراد امكان انفكاك كل منهما عن الآخر فى الوجود فقط وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد اعم من انفكاكهمـا وجودا او تعقلا والانفكاك الوجودى من الجانبين هو ان يوجد كل منهما بدون الآخر والانفكاك التعقلى منهما هو ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الآخر فالمنفكان فى الاول هما الموجودان وفى الثانى الحكمان كما يدل عليه ما فى المواقف وشرحه حيث قالا فقيل فى الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا منهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقـل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل البـارى والجزم بوجوده ولذلك يحتاج فى وجود البارى بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان انتهى فليس المراد من التعقل مجرد التصور لان الصفة الحقيقية والموصوف يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف وعارض الاضافة بينهمـا فيلزم ان يكونا غيرين بل المراد الحكم الجازم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر وكذا ليس المراد بانفكاكهمـا وجودا او تعقلا انفكاكهما فى الوجود الخارجى والذهنى لانهم لا يقولون بالوجود الذهنى ثم هذا الجواب مبنى على حمل الجواز على الامكان الوقوعى بحسب نفس الامر لان كل متغايرين يمكن فى نفس الامر ان ينفك الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الآخر سواء امكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الآخر كزيد وعمرو او انفكاك احدهما عن الآخر دون العكس كالبارى والعالم او لم يمكن انفكاك شئ منهما عن الآخر كالجسمين او الجوهرين القديمين لا مبنى على حمله على الامكان العقلى الذى هو تجويز وجود كل منهمـا بدون الآخر كما حسبه الشـارح بقى ان قول الشـارح ولو فى التعقل صريح فى تعميم الانفكاك من الجانبين فى النقـل

(خلل)

قوله ولايجوز مثل ذلك) اى الانفكاك من الطرفين لا مطلق الانفكاك فلا يرد ان الجزء يجوز انفكاكه عن الكل

فلا يصح قوله والجزء الى الكل بل الصحيح العكس (قوله هذا الجواب صحيح الخ) اقول وذلك لجواز

ولو فى التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر. ولايجوز مثل ذلك فى الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاذ قدس سره فى شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذ لم يكن فى التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب

خلل وفى المنقول اختلال اما الاول فلما نقلناه عن المواقف وشارحه ووافقهما شارح المقاصد من تخصيص الجواب بالانفكاك التعقلى من الجانبين واما الثانى فلما اشرنا من ان الانفكاك التعقلى اعم مطلقا من الانفكاك الوجودى فبعد الحمل على التعقلى لاوجه لتعميمه من الوجودى ولذا اقتصروا عليه الا ان يقال نبه بهذا التعميم على ان المتغايرة بين المنفكين وجودا هى باعتبار انفكاكهما وجودا لاباعتبار انفكاكهما تعقلا فمرادهم هو الانفكاك فى الجملة ولو فى التعقل لاوجودا فقط فافهم (قوله ولا يجوز مثل ذلك فى الصفات الخ) يعنى على هذا الجواب لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل اذ لايجوز الانفكاك بينهما من الجانبين لا فى الوجود ولا فى التعقل اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه لايجوز ان يوجد الحكم بوجود الصفة ولايوجد الحكم بوجود الموصوف لبداهة استحالة وجود الصفة بدون الموصوف وان امكن الحكم بالعكس وكذا لايجوز ان يوجد الحكم بوجود الكل ولايوجد الحكم بوجود الجزء لبداهة استحالة وجود الكل بدون الجزء وان امكن الحكم بالعكس ومن غفل عنه قال ماقال ثم ان هذا الجواب مبنى على ان الموصوف ومطلق الصفة ليسا بغيرين عند ارباب هذا التعريف سواء كانت صفة لازمة اوغير لازمة فماقيل هذا الجواب لايستقيم فى العرض مع المحل فمدفوع بماقدمنا من ان غاية العرض الصفة المفارقة على ان هذا العرض وهذا المحل منفكان من الجانبين فى الوجود ومالايكونان منفكين من الجانبين لا فى الوجود ولا فى التعقل فلا نسلم انهما غيران عند اصحاب التعريف (قوله قال الاستاذ) يعنى الشريف المحقق (فى شرح المواقف) تابعا للعلامة شارح المقاصد (هذا الجواب صحيح اذا لم يكن فى التعريف قيد عدم اوحيز) اى لوكان التعريف بان يقال موجودان يجوز انفكاكهما اذ على هذا الجواب يكون معناه موجودان يمكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الآخر اوالحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الآخر بمعنى ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الآخر سواء وجد الحكم بعدمه اولم يوجد ايضا فحينئذ لا يصدق على الصفة والموصوف ولا على الجزء والكل ويصدق على مثل البارى والعالم والجسمين القديمين وغيرهما لما عرفت فيصح (واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب)

ان يكون مراد المعرف ح جواز الانفكاك اى الانفكاك الاعم سواء كان انفكاكا فى الوجود بان يتصور ويتعقل وجود كل منهما مع عدم الآخر كنفس زيد ونفس عمرو مثلا او انفكاكا فى الحيز بان يكونا غير متحدين كالجسمين اواعم منهما بان يجوز وجود احدهما مع عدم الآخر وتحيز الآخر مع مع عدم تحيز ذلك الموجود كالصانع والعالم ولكن لابد ان يحمل الانفكاك العام على الاعم الشامل للانفكاك فى الوجود والحيز بادعاء انه يتبادر ولايتجاوز عمومه عن ذلك القدر الى مطلق الانفكاك فيلزم غيرية ماادعينا نفيها عنه كالعلم والقدرة فان احديهما منفك عن الآخر بكونه مبدأ الانكشاف والآخر بكونه مبدأ الآثار وهكذا ثم هذا ما يحكم به النظر الجلى ومشرب المتفلسفة المتأخرين القائلين بالزيادة المتصرفين فى معنى الغيرية واما النظر الدقيق ومسلك اهل الحق والتحقيق فهو ارفع من النزول الى هذه

الرتبة النازلة من التوجيه فمعنى لاهو ولاغيره على ذلك النظر مامر مرارا من انه

لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الوجود (قوله فلاصحة لهذا الجواب الخ) وذلك لماتقرر فى مقره من ان كلمة او الداخلة

فى التعريفات للتقسيم والتنويع دون الترديد والتشكيك فيكون حاصل التعريف ان قسماً من المحدود اعنى الغيرين ما يجوز ان يتعقل و يتصور عدم كل منهما مع وجود الآخر كالجسمين مثلا وقسما آخر منه ما يجوز ان يتعقل و يتصور تحيز كل منهما فى حيز مع عدم الآخر فى ذلك الحيز كالجسمين فينتقض التعريف بالصانع مع العالم لعدم امكان عدم الصانع و تحيزه وهذا هو الوجه الوجيه المنفهم من كلام السيد الشريف قدس سره و به يندفع عنه ما اورده الشارح عليه من عدم الصحة على تقدير عدم القيد ايضا لان ذكر لفظة او يفيد التنويع و اذا لم تذكر يكون العموم مستفادا من اطلاق لفظ الانفكاك وبه يظهر سقوط ما قيل ان انفكاكهما فى الحيز عدم اتحادهما فى الحيز لان ذلك يرجع الى اختيار الشق الثانى وفيه ما فيه وما قيل ان بناء كلامه قدس سره على حمل الانفكاك فى الحيز على المعنى الذى قرره المحققون لا على ما زعمه المغيرون وهو التصديق بوجود العالم دون البارى وبوجود الحيز له تعالى دون العالم بقرينة اعتباره المطابقة

اذ لا يجوز ان يتعقل البارى تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلا مطابقا او غير مطابق

اذ معنى التعريف على هذا الجواب موجود ان يصح انفكاك كل منهما عن الآخر اما فى العدم بان يكون كل منهما معدوما او متحيزا دون الآخر او فى التعقل بان يوجد الحكم بكون كل منهما معدوما او متحيزا ولا يوجد الحكم بكون الآخر كذلك حكما مطابقا للواقع مع انه لا يمكن ان يوجد الحكم المطابق بعدم البارى او تحيزه ولا يوجد الحكم بكون العالم كذلك فلا يكون بينهما الانفكاك تعقلى من الجانبين بهذا المعنى فلو صح الجواب المذكور مع هذا القيد لزم احد الامرين اما عدم صدق التعريف على البارى والعالم واما ان يكون الحكم بعدم الواجب او تحيزه مطابقا للواقع والكل باطل واذا عمم الحكم من المطابق وغير المطابق ليصدق التعريف على البارى والعالم يلزم ان يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل فيلزم ان يكونا متغايرين وهو ايضا باطل وتحقيق هذا المقام ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضى الحكم بعدم البارى او تحيزه وبدون هذا القيد لا يقتضيه بل يقتضى الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر وعدم الحكم بوجود الآخر اعم من الحكم بعدمه والاعم لا يستلزم الاخص فيصح بدون القيد لا معه وهو المستفاد من شرح المقاصد والذين غفلوا عنه قالوا ما قالوا ومنهم الشارح كما ستطلع عليه (قوله لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر الى آخره) قيد للوجود ليدخل عدم كل منهما

(قوله اذ لا يجوز ان يتعقل البارى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك) اى لا يجوز ان يتعقل وجود العالم بدون وجوده تعالى وهو ظاهر وكذا لا يجوز ان يتعقل وجود الحيز للبارى تعالى ولا يتعقل وجوده للعالم ضرورة كون العالم متحيزا فلا يكون بين البارى تعالى وبين العالم انفكاك فى الحيز بالمعنى الذى عبره المحققون واما تحقق الانفكاك بينهما فى الحيز بالمعنى الذى قرره من غير التعريف لادخال الجسمين القديمين فى تعريف المتغايرين وهو عدم كونهما متحدين فى الحيز فما لا مجال له ههنا اذ بناء قوله قدس سره على حمل الانفكاك فى الحيز على المعنى الذى قرره المحققون لا ما زعمه المغيرون (تحت)

للتعريف لادخال الجسمين القديمين ولذا لم يتعرض الشارح المحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت هذا النقض غير وارد الخ فلا يتوجه عليه قدس سره ما اورد ما حاصله ان البارى تعالى ينفك عن العالم فى الحيز بالمعنى الاعم الذى سبق فى ادخال الجسمين القديمين فى تعريف المتغايرين وهو عدم الاتحاد فى الحيز (قوله لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر) هذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهره لما حققه فى حاشية شرح المختصر من انه لا يمكن تصور ارتفاع الجزء مع بقاء كله بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه لان المحال ههنا هو المتصور دون التصور واما فى الجزء فكلاهما محالان والسبب فى ذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما ضرورة امتناع تصور الشئ منفكا عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما

قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لايكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لايجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه

تحت المتعقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الموصوف عند وجود الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لاقيد للتعقل بمعنى جواز تعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر اذ الموصوف بالمطابقة واللامطابقة هو الحكم لاعدم الحكم فالحكم بوجود كل منهما مطابق وعدم الحكم بوجود الآخر او بعدمه لايوصف بالمطابقة واللامطابقة كما لايخفى ومن هنا يظهر فساد ماقيل يمكن صحة هذا الجواب مع هذا القيد بان جواز انفكاك احد الشيئين عن الآخر فى الوجود انما يكون بطريان ضد الوجود وهو العدم عليه دون الآخر فجواز انفكاكه عنه فى العدم انما يكون بطريان ضد العدم اى الوجود عليه بدون طريانه على الآخر لاباتصافه بالعدم بدون اتصاف الآخر به فيكون معنى قولنا جاز انفكاكهما فى عدم بعد ملاحظة الجواب المذكور انه جاز ان يتعقل كل منهما موجودا بدون ان يتعقل الآخر كذلك لانه جاز ان يتعقل كل معدوما دون الآخر فحينئذ لاخفاء فى صحة هذا الجواب ولو مع القيد المذكور (قوله قلت هذا الجواب الى آخره) ابطال للجواب المذكور وتعريض للاستاذ بانه غير صحيح على الاطلاق لامع هذا القيد فقط قلت هذا ليس بشيء من وجهين الاول ان كون المراد بجواز تعقل كل منهما بدون الآخر تجويز العقل بوجود كل منهما بدون الآخر مبنى على حمل الجواز فى التعريف على الامكان العقلى وقد عرفت ان حمله عليه مغن عن قيد الحيز كما دل عليه كلامه فيما سبق فليس مراد المعرف والمجيب ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر لكن المنفكين اعم من الموجودين والحكمين كما عرفت على ان قوله وان عمم التعقل الى آخره يأباه لان التجويز بمعنى الاحتمال العقلى لايوصف بالمطابقة واللامطابقة الا ان يحمل على الحكم بالجواز الثانى ان مالايجوزه العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع لامع عدم الحكم بوجود الصانع كيف وذلك الحكم واقع للمستدلين قبل اثبات وجود الصانع بالبرهان وللاطفال قبل مرتبة الاستدلال ومراد الاستاذ المحقق وشارح المقاصد ذلك واذا لم يوصف عدم الحكم بوجود الصانع بالمطابقة واللامطابقة فلاوجه لقوله وان عمم الى آخره اذ لاحكم هناك سوى الحكم بوجود العالم وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود الصانع قبل العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه فى ذلك الوقت والحكم بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود الصانع وكل من الحكمين مطابق للواقع فقد انفك كل من الحكمين المطابقين

وعدمها وهى انما تجرى فى التصديقات نعم يمكن حمل كلامه قدس سره على انه اذا لم يذكر القيد يمكن حمل الكلام على ماعليه اهل التحقيق وماهو الحق فى معنى الغير وهو الانفكاك فى الوجود بالمعنى الذى مر واما اذا اريد ذلك القيد على تعريف الاشعرى فلا يمكن حمل الكلام على هذا المعنى بل يحتاج الى التمحل الذى ارتكبوه

ولو عرف الغيران بانهما الشيئان اللذان لايستلزم عدم احدهما عدم الآخر
خرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم

عن الآخر بان يكون كل منهما موجودا بدون الآخر وليس هناك حكم بعدم كل منهما او بعدم احدهما حتى لايكون الحكم بعدم الصانع مطابقا فيصح الجواب المذكور بدون هذا القيد لامعه لانه يقتضى الحكم بعدم كل منهما او تجيزه وعدم الحكم بكون الآخر كذلك فيلزم المحذور كما قال العلامتان وهذا كله ظاهر وان خفى على الشارح فقوله كما ذكره الاستاذ بعينه غير مستقيم ومنشأ غلطه انه جعل قوله بدون الآخر فى تفسير التعقل بقوله بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر قيدا للوجود فدخل عدم كل منهما فى المتعقل فقال ماقال وليس كذلك بل هو قيد للتعقل بمعنى ان يتعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر وهذا القدر كاف فى انفكاك احد الحكمين عن الآخر ولايتوقف ذلك الانفكاك على الحكم بعدم الآخر حتى يتحقق هناك حكم غير مطابق على مالايخفى هكذا يجب ان يفهم هذا المقام نعم يرد على العلامتين ان هذا الجواب بدون هذا القيد غير صحيح من وجهين احدهما انه يستلزم صدق التعريف على كل صفتين من الصفات الحقيقية للواجب تعالى لانفكاك كل منهما عن الآخر فى التعقل بهذا المعنى وان لم يمكن انفكاك شيء منهما عن الآخر بحسب الوجود وقد صرح نفسه فى شرح المواقف بان هاتين الصفتين لاتوصفان بالمغايرة الثانى انه يستلزم ان لايصدق التعريف على الموصوف وصفاته الفعلية لانها نسبة لايمكن تعقلها بدون تعقل الموصوف فلاانفكاك بينهما من الجانبين لافى الوجود ولافى التعقل مع انها غير الموصوف كما نقل عن الآمدى الا ان يقال الصفات الفعلية لكونها اضافات ليست بموجودة فلاتكون غير الموصوف وتخرج بقيد الوجود هذا ويتجه على هذا الجواب مع هذا القيد انه يستلزم صدق التعريف على الكل والجزء فيلزم مغايرتهما وذلك لانك عرفت ان المراد من الحيز هو الحيز الواحد بالشخص وليس الكل والجزء متحدين فى الحيز الواحد والا لم يكن الكل اعظم من الجزء فكل منهما منفك عن الآخر فى الحيز وجودا وتعقلا وان لم يكن بينهما ذلك الانفكاك فى العدم لابحسب تحقق ذلك العدم ولابحسب تعقله (**قوله** لايستلزم عدم احدهما) اى عدم شيء منهما لان اضافة الاحد المبهم للعهد الذهنى فيكون فى حكم النكرة فى سياق النفى فالمعنى على السلب الكلى لاعلى رفع الايجاب الكلى ولذا خرج الجزء والكل والصفة والموصوف مع ان عدم الجزء والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن يخرج معهما الصانع مع العالم واللوازم مع ملزوماتها ايضا لان عدم الصانع واللازم يستلزم عدم العالم والملزوم وان لم يخرج الجسمان القديمان بناء على ان عدم شيء منهما لايستلزم عدم الآخر لعدم العلاقة المشهور بها بينهما ونحن نقول تحقق اللازم

(والملزوم)

بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون الاشارة مطلقا الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا اوتقديرا اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا بأس به لان الغرض منه

والملزوم فيما بين اعيان الموجودات سوى ذات الواجب وصفاته الحقيقية محل نظر عندالاشاعرة (قوله ويشبه ان يكون الى آخره) حيث قال يصح عدم احدهما الى آخره ولم يقل يصح وجود احدهما بدون الآخر مع انه الظاهر لكن التعريف المذكور ظاهر فى عدم استلزام الوجود للوجود لا فى استلزام العدم للعدم (قوله فلا يرد عليه الى آخره) اذا كان مراد الشيخ عدم استلزام شئ منهما عدم الآخر فلا يرد على الشيخ اوعلى تعريفه الا النقض المذكور اى النقض بالصانع والعالم واللازم والملزوم يعنى لا يرد عليه النقض بالجزء والكل والصفة والموصوف كما ورد النقض بالكل على التعريف المختار باعتبار شقى الترديد وفى هذا الحصر دلالة على ان جميع الاعراض مع محالها مندرجة فى الصفة والموصوف (قوله لا يكون الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا) اى اشارة محققة كما فى الاشارة الى الاجسام وعوارضها المحسوسة (اوتقديرا) اى اشارة مفروضة كما فى الاشارة الى المجردات وصفاتها فانها غير محسوسة باحدى الحواس فلا يمكن الاشارة الحسية اليها لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لا يكون الاشارة الى واحد منها عين الاشارة الى الآخر فيكون الجسمان وكذا المجردان اواحدهما جسم والآخر مجرد غيرين ولا يكون الموصوف والصفة غيرين لان الاشارة الى الموصوف قصدا عين الاشارة الى صفته تبعا وبالعكس وكذا لا يكون الصفتان لموصوف واحد غيرين لاجل ذلك واما العرض مع المحل فمندرج فى الصفة والموصوف كما عرفت (قوله ولكن يدخل فيه الكل والجزء) مع انهما ليسا بغيرين فلا يكون مانعا وذلك لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء وفيه بحث ظاهر لان الاشارة الى الشئ لا يجب ان يكون امتدادا جسميا منطبقا على سطح المشار اليه بل قد يكون امتدادا سطحيا اوخطيا منطبقا على جزء منه والجواب ان اتحاد الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم والكلام هنا مبنى على مذهب المتكلمين النافين للاتصال فلما انفصل اجزاء الجسم فالاشارة الى كل جزء غير الاشارة الى جزء آخر وغير الاشارة الى الكل حقيقة وان اتحدت الاشارتان فى عرف العامة فان حملت العينية على مايعم المتعارفة فلا يدخل الكل والجزء ايضا كما لا يخفى (قوله ولا بأس به) اى بدخول الكل

مع وجود الآخر عدم استلزام عدمه عدمه فلا يرد على تعريف الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف بل يرد عليه النقض بخروج الصانع والعالم وخروج جميع اللوازم والملزومات وهذا النقض مشترك الورود على تعريف الشيخ والتعريف الذى غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه لا وجه للتغيير (قوله اندفع تلك النقوض) فان الاشارة الى العالم ليست عين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزومات ليست عين الاشارة الى لوازمها لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء فى تعريف المغايرين فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى كل واحد من اجزائه ويخرج عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان المجردات وصفاتها لو صارتا مشارا اليهما كانتا متحدين فى الاشارة (قوله ولا بأس به)

اى لا بأس بدخول الكل والجزء فى تعريف المتغايرين لان الغرض ههنا من هذا التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفات الله تعالى قدماء ومغايرة له تعالى ولا يدخل فى هذا الغرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين اذ لا جزء للصانع

الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل فى ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحارث وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالته لايصح التعويل عليه كيف والمعتزلة لايقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعرى فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازى

والجزء لان هذا المقام يجوز فيه التعريف بالاعم من الكل والجزء لان الغرض من قول المصنف لاهو ولاغيره نفى تعدد القدماء المستقلة المتغايرة جوابا عما اورده المعتزلة على الاشاعرة فى اثبات الصفات القديمة ويكفى فى بيان هذا الغرض تعريف الغيرين وتميزهما عن الموصوف والصفة ولايتوقف على تميزهما عن الكل والجزء ايضا اذليس الصفة جزأ للموصوف فلادخل لتميزهما عنهما فى هذا البيان فقد عرفت مافى كلامه من التسامح واقول لم يرتض شيئا من التعريفين واخترع من عند نفسه تعريفين آخرين ورجح الاخير ودفع مايرد عليه من صدقه على الكل والجزء وهذا الدفع صالح لدفع مايرد على تعريف الاشعرى ماحمله على ظاهره اذنقول الظاهر من تعريفه ان امكان الانفكاك من احد الجانبين بمعنى سلب اللزوم كاف فى المغايرة بينهما سواء امكن انفكاك كل منهما عن الآخر اواحدهما فقط فيدخل الجسمان القديمان والصانع مع العالم والموصوف مع صفته المفارقة وكذا العرض مع محله ولايدخل الموصوف مع صفته اللازمة ولامحذور فيه سوى انه يدخل فيه الكل والجزء ولابأس به كماقال فليت شعرى لم عدل عنه (**قوله** وما نقل من ان القول الى آخره) جواب سؤال يرد على قوله ولكن يدخل فيه الجزء والكل فان المراد منه فينتقض منعا عند الاشاعرة وان لم ينتقض عند جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة الجزء للكل فتوجه عليه انه ينتقض عند جمهورهم ايضا بناء على ماقيل فاجاب عنه بان ماقيل نقل مختل لايصح الاعتماد عليه بل المعتزلة باجمعهم قائلون بمغايرة الجزء والكل بناء على ان معنى الغير عند غير الاشاعرة نقيض هو هو فيكون الصفة والجزء غير الموصوف والكل لعدم صحة الحمل بينهما واذا كان الصفة والموصوف غيرين عندهم كالجزء والكل فينتقض التعريف عندهم جمعا وان لم ينتقض منعا فماقيل الغرض من نقل هذا الكلام هو الاشارة الى الاعتراض على قوله ولابأس به مع جوابه حاصل الاعتراض ان هذا القول غير صحيح لان القول بمغايرة الجزء للكل مخصوص الى آخره ليس بشئ لان ذلك القول صحيح وان انتقض التعريف على مذهب المعتزلة ايضا كما عرفت (**قوله** قال الامام الى آخره) شروع فى الجواب عما اوردوا على الاشاعرة فى قولهم لاهو ولاغيره بانه رفع للنقيضين لان غير الشئ نقيض هو هو واجاب عنه الامام بانه ليس مراد الاشاعرة

الى ثلثة اقسام ماهو عين الذات كالوجود وماهى غيره كصفات الممكن وماهى ليست غيره ولاعينه كصفات البارى (قوله وما نقل من ان القول الخ) دفع لما يتوهم انه كيف يصح نفى البأس والقول بالمغايرة بين الكل والجزء مخصوص ببعض الجهلة من المعتزلة وهذا النقل دقع فى التبصرة لابى المعين النسفى وهو بظاهره كماترى ويمكن توجيه كلامه بان المراد منه ان الواحد مثلا بل اى جزء كان ليس مغايرا للعشرة وماهو كل له فى صدق الحكم وتناول الكلمة بان يصدق العشرة مثلا على آحادها بدون

حتى يلزم كونه قديما ويلزم منه تعدد القدماء (قوله فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل) يعنى انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما من الآخر كانوا يشنعون على الشيخ لقوله بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع بعد احدهما عن الآخر واستلزام هذا القول منهم وقوعهم فى معرض الشناعة مع انه لاباعث لهم على هذا القول اذلا جزء للواجب عندهم ايضا كسائر المتكلمين حتى يلزم من مغايرته له تعدد القدماء (بقولهم)

الواحد منها اذلا يتصور ذلك الا بان يصير الواحد غير نفسه فانه قد اعتبر من العشرة فلو صدقت بدونه يكون غير نفسه فهي في هذا الاعتبار ومن هذه الجهة وزانها وزان الذات والصفة فعدم مغايرة الذات والصفات القدسية في الوجود والحقيقة مثل عدم مغايرة الواحد للعشرة في صدق الحكم وتناول الحقيقة ويكون المقصود تصوير

ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كاخص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو نفي لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر

بقولهم ولا غيره نفي الغير بمعنى نقيض هو هو ليلزم ارتفاع النقيضين بل بمعنى آخر اصطلحوا عليه وهو اخص مطلقا من المعنى اللغوي على ان يكون نقلا للعام الى الخاص كنقل الدابة من مطلق مايدب على الارض الى ذات القوائم الاربع فالنزاع بين الفريقين لفظي ورده شارح المقاصد بما حاصله انه لو كان الامر كما قال لكان الحكم بعدم مغايرة الصفات للذات بديهيا مستغنيا عن الدليل مع ان من الاشاعرة من استدل عليه بدليل فاسد ورده الشريف في شرح المواقف بانه غير مرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وتبعه الشارح المحقق اقول ويدل على كونه بحثا معنويا قطعا استدلالهم السابق لانه صريح في ان الاشاعرة قصدوا به اثبات معنى الغير في الشرع والعرف واللغة لا لاثبات معنى اصطلحوا عليه وهو ظاهر (**قوله** وهو نفي لزوم تعدد القدماء) اي المغايرة والا فتعدد القدماء لازم لاثبات الصفات الحقيقية البتة وقد عرفت ان التعدد اعم من التغاير وايضا المترتب على البحث المعنوي نفي تغاير القدماء لا نفي تعددها (**قوله** لا يترتب على ذلك) اقول لو قال الاشاعرة في جواب المعتزلة ان اردتم لزوم تعدد القدماء المستقلة بذواتها فاللزوم ممنوع اذ لا استقلال للصفات وان اردتم لزوم تعددها مطلقا ولو غير مستقلة فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع فان النصارى انما كفروا لاثباتهم قدماء مستقلة لا لاثباتهم قدماء متعددة لكفي لهم من غير تعرض بان الصفات يطلق عليها غير الذات اولا فبني الجواب على نفي الاستقلال لا على نفي الغيرية الا ان يقال الغيرية لازمة للاستقلال عند الاشاعرة ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فيترتب عليه هذا الغرض وان لم يتوقف عليه (**قوله** وقال صاحب المواقف الى آخره) هذا جواب آخر بدل جواب الامام ومبنى على ان الغير بمعنى نقيض هو هو (**قوله** وانت تعلم انه انما يصح في المشتقات الى آخره) هذا مما اورده شارحا المقاصد

سلب العينية والغيرية عن الشيء وتقريبه الى الفهم لا تشريك الواحد في المسئلة والحكم فلعل جعفر بن حارث كان يقول بالمغايرة بهذا المعنى (قوله ان هذا الاصطلاح الخ) قال السيد الشريف قدس سره وهذا الاعتذار ليس بمرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي (قوله بان الغرض الخ) هذا كلام حق لا مرية فيه والغرض انما يترتب على نفي الغيرية بالمعنى الذي قررناه فيما سبق غير مرة وليس هذا الكلام من الاشعري وغيره من الحذاق محض اصطلاح بل بيان معنى الغير وحقيقته ومنع لزوم تعدد القدماء على اثبات الصفات بناء عليه (قوله وقال صاحب المواقف الخ) عبارة المصنف في المواقف واعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور فان اثبات الواسطة بين النفي والاثبات ومنهم من اعتذر بانه نزاع لفظي وانه لا يمتنع التسمية والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود

(قوله لا يترتب على ذلك) فان القول بزيادة الصفات وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم يكن تلك الصفات مغايرة للذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فائدة في هذا الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية

والهوية كما يجب ان يكون فى الحمل ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا بكون التغاير فى الذهن والاتحاد فى الخارج نعم المعقول هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر وهذا كلام لاغبار عليه انتهى كلامه وانت اذا تذكرت ماحققناه علمت انه لا يرد عليه ما اورده السيد الشريف والتفتازانى وغيرهما فان مدار اعتراضهم عليه ومبناه هو الذى تخيلوه من امكان الصفات وزيادتها على الذات تعالى الله عما يصفون ولم يذهب احد الى الزيادة والامكان الى ان ظهر فخر الدين الرازى واشتهر بالعلم فاحدث هذه الداهية واما من قبله فكانوا مطبقين على نفى الامكان والزيادة المتقدمون منهم وان لم يصرحوا بالوجوب لعدم هذه الاصطلاح فيما بينهم حيث لم يطلقوه على الذات ايضا الا انهم نصوا عن آخرهم ان صفات الله تعالى قديمة وانها ليست عين الذات ولا غيرها وكانوا لا يريدون من القديم الا معنى الواجب ولذلك قال بعضهم ان القدم والوجوب مترادفان وكذلك جماعة ممن تأخر زمانا من الرازى كانوا على هذه الطريقة قد حفظهم الله سبحانه عن البدعة والوقوع فى هذه الورطة كالبيضاوى وحافظ الدين النسفى وغيرهما من اصحاب البصيرة فلنورد فى هذا المقام بعض عباراتهم ليكون ذلك طريقا مؤديا الى ماطوينا عن ايراده قال الامام ابوبكر الكلاباذى فى كتاب التعرف قال محمد بن موسى الواسطى رحمه الله كما ان ذاته غير معلول فكذلك صفاته غير معلولة واظهار الصمدية اياس عن المطالعة على شئ من حقائق الصفات ولطائف الذات وقال الامام الغزالى فى كتاب ﴿ ٢٩٦ ﴾ الاربعين فى اصول الدين لا يزال فى نعوت جلاله منزها عن الزوال وفى صفاته مستغنيا عن زيادة الاستكمال وقال فى موضع آخر لاتشابه بين صفات البارى تعالى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم انيتهم بتلك الصفات وتعين حدودهم ورسومهم بها وصفات البارى تعالى لاتحد ذاته ولا ترسم فليست اذن اشياء زائدة على العلم الذى هو حقيقة هويته تعالى ومن اراد ان يعد صفات البارى تعالى فقد اخطأ فالواجب على العاقل ان يتأمل ويعلم ان صفات البارى تعالى لاتتعدد ولا تنفصل بعضها عن بعض الا فى مراتب العبارات وموارد الاشارات هذا كلامه وقد نقله العارف الجامى رحمه الله عنه فى كتابه الدرة الفاخرة وغيره وقال الامام بدر الدين الصابونى رحمه الله ان العلم عنا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد فى كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخالق بوجه من الوجوه وقال الشيخ ابو الشكور محمد بن عبد الله السالمى رحمه الله فى التمهيد صفات الله تعالى واحدة فى الحقيقة لاتدخل تحت العدد فاما تاثير واسماء معدودة من انكر صفة من صفات الله تعالى يصير كافرا فهى معدودة بالاسم والتأثير والايمان بالكل واجب وصفاته كلها واحدة فى الحقيقة حتى انه لو قال ان قدرة الله تعالى وحياته شيئان او غيران او اثنتان ليصير كافرا فنقول ان الحيوة صفة الله تعالى والقدرة صفة الله تعالى والقدرة ليست هى الحيوة ولاهى غير الحيوة وكذلك فى سائر الصفات كل صفة مع صفة اخرى نقول لاهى هى ولاهى غيرها كما فى الصفة والذات لاصفاته ليست من المعدودات فنقول ان الله تعالى يوجد بصفاته وهذا هو المذهب عند اهل السنة والجماعة انتهى كلامه وقال الامام فخر الاسلام رحمه الله اثبات اليد والوجه حق عندنا لكنه معلوم باصله متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف بالكيف وانما ضلت المعتزلة فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات =

والمواقف وتبعهما الشارح ويمكن دفعه بان مراد المصنف توجيه قول الاشاعرة ان صفات الواجب تعالى ليست عين الذات ولاغيرها بحمل الصفات فى كلامهم على الصفات المشتقة وهو لاينافى كون الكلام فى مبادى المشتقات لان حاصله ان الصفات القائمة بذات الواجب مثل العلم والقدرة مما يحمل المشتقات منها على ذات الواجب ولاشئ مما يغاير الذات بالاستقلال مما يحمل المشتق منه على الذات ينتج من الشكل الثانى ان الصفات ليست بما يغاير الذات بالاستقلال فلا محذور فى اثباتها فيندفع (على)

= على وجه المعقول فصاروا معطلة وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله واهل السنة والجماعة اثبتوا ماهو لاصل المعلوم بنص الآيات القطعية والدلالات اليقينية وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية ولم يجوزوا الاشتغال بطلب لك كما وصف الله به الراسخين في العلم فقال يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب وقال لقاضي عياض بن موسى اليحصبي رحمه الله صفاته تعالى واجبة وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله وجود ل شيء في الخارج عينه وليس بشيء زائد سواء كان واجبا وهو الله تعالى وصفاته الذاتية اوممكنا وهو الخلق انتهى نقله الشيخ عبد الوهاب الشعراني في كتاب اليواقيت عنه وهؤلاء الائمة من العلماء الاجلة وقد سبق زمان كل نهم على زمان هذا الذي احدث امكان الصفات ومغايرتها وزيادتها على الذات واتباعه كما انهم سبقوا عليه في العلم المعرفة وجودة الفهم واصالة الرأي والبصيرة وقال الشيخ العارف المحقق محي الدين بن العربي رحمه الله في الفتوحات لمكية من يقول انها غير الذات وقع في قياس الحق تعالى على الخلق في زيادة الصفة على الذات فما زاد هذا على الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء الا بحسن العبارة فقط فانه جعل كمال الذات لايكون الا بغير فنعوذ بالله ان نكون من الجاهلين انتهى وقال العارف الجامي رحمه الله قال الشيخ قدس سره قوم ذهبوا الى نفي الصفات وذوق الانبياء يشهد بخلافه وقوم اثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك كفر محض وشرك بحت وقال بعضهم قال قدس سره من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة فهو ثنوي كافر ومع كفره جاهل وقال ايضا ذواتنا ناقصة وانما يكملها الصفات واما ذات الله سبحانه فهي كاملة لايحتاج في شيء الى شيء اوكل مايحتاج في شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لايليق بالواجب تعالى فذاته كافية للكل في الكل فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهي واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجود هذا كلامه وقال القاضي ناصر الدين البيضاوي رحمه الله في تفسير قوله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة الا كخلقها وبعثها اذ لايشغله شان لانه يكفي لوجود الكل تعلق ارادته الواجبة مع قدرته الذاتية وقال في سورة المؤمن هو الحي المنفرد بالحيوة الذاتية لااله الا هو اذلا موجود يساويه او يدانيه في ذاته وصفاته وفي سورة الاحقاف والمعنى ان قدرته واجبة لاتنقص ولاتنقطع بالايجاد ابد الآباد وفي سورة لقمان ذلك اشارة الى الذي ذكر من سعة العلم وشمول القدرة وعجائب الصنع واختصاص البارى تعالى بها بان الله هو الحي بسبب انه الثابت في ذاته الواجب من جميع جهاته اوالثابت الهيته وان مايدعون من دونه الباطل المعدوم في حد ذاته لايوجد ولايتصف الابجعله الباطل الهيته وقال الشيخ حافظ الدين النسفي رحمه الله في المدارك في تفسير قوله تعالى هم فيها خالدون الخلد البقاء الدائم وهو تعالى باق لذاته وبقاؤه واجب الوجود وبقاء الخلق به وهو جائز الوجود وقال في سورة البقرة الولد بعض من الوالد فيستدعي ان يكون مركبا وكل مركب ممكن وكل ممكن محتاج الى الغير فيكون حادثا فاستحال القديم ان يكون له وله مافي السموات وما في الارض ملكا ولا تجتمع البنوة معه وقال في كتاب عمدة العقائد ويجوز ان يكون لله تعالى صفات واسماء لانعرفها تفصيلا خلافا للمعتزلة ولا يقال صفاته تعالى تحل ذاته وذاته تحل صفاته او صفاته معه او فيه او مجاورة له ويقال صفاته قائمة بذاته وصفاته لاهو ولا غيره وكذلك كل صفة مع اخرى ولا غيرها وقال فيها ايضا وما يستحيل بقاؤه لايكون قديما لان القديم واجب الوجود لذاته فيستحيل العدم وقال ايضا علمنا محدث جائز الوجود وعلم الله تعالى ازلي واجب الوجود فلا يتماثلان ونقل ذلك عنه الشيخ محمد بن محمود الحافظ البخاري في كتاب فصل الخطاب وفي الفتاوى صفات الله لاتدخل تحت العدد فلو قال الحيوة والقدرة شيئان اوعددان او اثنان او غير ان يصير كافرا وانما تعددها باعتبار الاسماء والتأثير وقالوا كل ماهو من صفات الممكن وهو مسلوب من جناب القدس وليس

كمثله شيء لا في الذات ولا في الصفات ولا في الافعال وعدوا من المسائل التي خالف الاشعرية فيها الحنفية قولهم ان كل صفة ذاتية او فعلية او واجب الوجود ليست بممكنة وان العلل والاسباب مثل القوى والطبائع مأثرة حقيقة مما يصدر فيها من الآثار والارواح ليست بجسم ولا جسمانية بل هي امور مجردة عن المادة وان اعادة المعدوم ممتنعة وان افعاله تعالى معللة بالحكم والمصالح وان كل حاسة لا يدرك بها مايدرك بالاخرى وان موسى عليه السلام لم يسمع الكلام القديم وانما سمع مايدل عليه من النظم الكريم (قوله لا في مباديها الخ) بل يصح فيها فان الذات المقدس مع محوضة وحدته وصرافة وجوده يكون منشأ لانتزاع المشتقات من هذه الصفات ومصداقا لحملها ومطابقا للحكم بها وهذا معنى كون تلك المبادي ليست غير الذات ولما لم تكن الفاظا مترادفة لم تكن عين الذات والزيادة الموجبة للغيرية مستحيلة قطعا لاستلزامها النقص بالذات والاستكمال بالامور العرضية الضعيفة القوام الرقيقة الوجود وتعدد القدماء وتكثر الواجبات او حدوث الصفات وشبهة عدم الصحة في المبادي انما تولدت من اعتبارها متعددة متغايرة زائدة على الذات وانما هو ظن ظنوه وخيال باطل توهموه ثم صحته في المشتقات مع عدم صحته في المبادي انما بالعرض وفي المرتبة ﴿ ٢٩٨ ﴾ المتأخرة والقول الثاني وهذا يغاير مذهب الفلاسفة من حيث انه على مذهبهم لا يمكن اطلاق هذه الاسماء الا من جهة ان الذات نائب مناب تلك الصفات في ترتب الآثار وجميع الكمالات ويحمل عليه على طريق المجاز دون الحقيقة ولا يتصور انتزاع مفهومات متفاوتة متخالفة ولكنهما على قدم سواء في تقديس الباري تعالى وتعظيمه على الغاية ونزاهته عن صفات المخلوقين ولهذا لم يستبعده المهرة ولا استبشعه حذاق المحققين (قوله واستدلت المعتزلة الخ) المراد (وهو) قدماؤهم الذين يقولون بان الصفات امور اعتبارية او حالات متوسطة فان هذا دليلهم فلا يلزم تعدد القدماء لان القديم هو الموجود الغير المسبوق بالعدم والصفات غير موجودة عندهم لاسلبهما عنه تعالى لانها ليست بمنفية بالكلية وبطلانه يظهر ببطلان مبناه فان كونها مع ترتب هذه الآثار عليها اعتبارية او حالا وواسطة بين المنزلتين ضروري البطلان ولذا عدل عنه المتأخرون منهم الى العينية (قوله والجواب الخ) فيه نظر اما اولا فلان ظاهر كلام النصارى ان القدماء الثلاثة التي

لا في مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لا هو ولا غيره واستدلت المعتزلة بانه لو كانت للواجب صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلاثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان

ايراد المعتزلة بهذا الطريق ايضا (قوله واستدل المعتزلة الخ) عطف على قوله واستدل القائلون الخ اي استدل المعتزلة على ان ليس له تعالى صفات حقيقية زائدة بل هي عين الذات (قوله والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا) اي لاجل انهم اثبتوا تلك القدماء (جوزوا انتقال بعضها) وهو صفة العلم (الى بعض الابدان) هو بدن عيسى عليه السلام وبعضها الآخر

(قوله ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء) وظاهر ان هذا اللزوم انما يتأتى على تقدير القول بقدم المبادي فان المشتقات لاتحادها مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قدمها تعدد الموجودات القديمة (قوله والاشعري يجيب عن ذلك) اي عن لزوم تعدد القدماء بنفي التعدد اي يقول انها وان كانت قديمة لكنها ليست متعددة وانما يكون متعددة لو كانت متغايرة للموصوف وليس كذلك (قوله لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها) قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له اقانيم ثلثة هي الوجود والحيوة والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى بدن عيسى عليه السلام وظهر ان المنتقل من ذات الى اخرى يكون ذاتا مستقلة لا صفة قائمة بغيرها

وبعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس فى ذلك

وهو صفة الحياة (الى بعض آخر) من الابدان وهو بدن مريم وهو استدلال انى لاثباتهم قال العلامة التفتازانى فى شرح العقائد والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التى هى الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة وههنا بحث من وجوه * اما اولا فلان حديث الانتقال لايستقيم على زعم النسطورية منهم باتحاد اقنوم العلم بجسد المسيح بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور * واما ثانيا فلو سلم فلا كفر فى اثبات القدماء المتغايرة بالذات ولذا لم يصح اكفار الفلاسفة فى اثبات العقول المجردة القديمة * واما ثالثا فلو سلم ذلك ايضا فحيث لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لا التزامه والكفر هو التزامه لالزومه وماقيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون من قبيل التزام الكفر محل نظر لجواز ان يجوزوا انتقال العرض و الصفة من محل الى محل آخر ومن موصوف الى موصوف آخر وذلك الانتقال ليس بديهى الاستحالة كيف وقد احتاجوا فى بيان الاستحالة الى دليل كما قيل فالوجه فى الجواب ان يقال تكفير النصارى ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم آلهة ثلثة هم الواجب تعالى والمسيح عليه السلام ومريم سواء كان ذلك بطريق الحلول او الاتحاد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء او بطريق الاشراق او بطريق الانقلاب لحما ودما او بطريق آخر مما يزعمون كما دل عليه قوله تعالى ﴿ ومامن اله الااله واحد ﴾ بعد قوله ﴿ لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ﴾ وقوله تعالى خطابا لعيسى عليه الصلوة والسلام ﴿ ءانت قلت للناس

يثبتونها صفات العلم والوجود والحيوة وعبروا عن العلم بالكلمة وعن الوجود بالاب وعن الحيوة بروح القدس وليست ذات وانما يدعى عليهم ذلك من يثبت الصفات الزائدة المتغايرة المتعددة من متأخرى الاشاعرة و يتمسك فيه بتجويزهم الانتقال لها طالبا للفرق بين المذهبين وتحاشيا عن لزوم مايلزم عليهم من الكفر ولو ثبت ان مرادهم من الانتقال حقيقة فليس بمستبعد تجويزهم ذلك مع اعتقاد انها صفات وانتقال العرض وان كان ضرورى الاستحالة فقد ذهب اليه بعض العقلاء من قدماء المتفلسفين منهم لحدوث المثل فى المجاور من ذى الرائحة اوغيرها من الكيفيات المحسوسة انه انتقال واستحالة ذلك لم تبلغ فى الظهور الى حد استحالة مايعتقد النصارى فى عامة احكام دياناتهم فكيف يستبعد منهم تجويز انتقال الصفات ثم تجويز انتقال العرض اوما فى حكمه فى عدم القيام بالذات سواء كان فى نفسه صوابا او خطأ ليس بكفر فعلم ان كونهم ليس الا فى قولهم بالقدماء سواء كانت ذوات او معانى و صفات ولذلك كان المتقدمون من اصحابنا رح مطبقين على نفى لزوم القدماء بناء على انها ليست بمتعددة ولا متغايرة وهو صريح الحق ومحض الصواب واما ثانيا فاى دليل فارق يحكم بامتناع تعدد الذوات القديمة دون الذات والصفات فلئن قيل ان الدليل لزوم التمانع واستلزامه المحال يمنع ذلك فيما اثبته النصارى ودليلهم هذا على الوجه الذى قرره انما ينتهض فى القدماء المتصفة بالعلم التام والقدرة الكاملة على الافعال والايجاد والخلق بالاستقلال دون مطلق القدماء وهم يقولون بتكفير من زعم قدم العقول والنفوس والافلاك والزمان والعنصريات وان لم تتصف بهذه الصفات وبالجملة القناعة بهذا الفرق الركيك بين مذهب النصارى الذين هم اضل الفرق وابعدهم عن الحق وبين مذهب اهل السنة والجماعة فى اصل هو من اعظم اصول الدين فى غاية الفضاحة ونهاية القباحة لاتصدر الا من ذى وقاحة وسفاهة مع تناهى حماقة و بلاهة ولا يرضى بها فى دينه ذو مسكة فى عقله وخصافة وانما احدث هذا الجواب الغض والجهل المحض ابن الخطيب الرازى وتلاه عامة من جاء بعده مخالفا للسلف الصالحين والحمد لله وحده

(قوله ليست من الاصول الخ) ان كان المراد اثباتها على النهج الذى ذهب اليه السلف الصالحون والعلماء الصادقون ونفيها على النحو الذى ذهب اليه الحكماء ومن يحذو حذوهم فهو كلام لاشبهة فى صحة واستقامته وقد عرفت ذلك وان كان اثباتها زائدة على الذات مغايرة لها ومتغايرة فى انفسها فهو جعل كمالات الواجب عرضية ضعيفة مستفادة من الحقائق الامكانية وجعلها مغايرة للذات حق المغايرة فاى باس اعظم من هذا واغرق فى الضلالة واعمق فى الجهالة ولذا قال بعض العرفاء ان القائلين بالزيادة لم يزيدوا على الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء الا بحسن العبارة لايقال حق المغايرة انما هو بجواز الانفكاك من الجانبين بين المتغايرين فى حيز اوعدم كما يقول به الكرامية والحنابلة ومن يحذو حذوهم دن الاشاعرة لانا نقول قد عرفت ان حقيقة المغايرة ليست الا التعور والاثنينية وهو الانفكاك بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود واما الزائد على ذلك القدر فهو امر خارج عن معنى الغير ليس فيه بوجه من الوجوه واعتبار الانفكاك من الجانبين بان يكون فى حيز اوعدم محض تمحل تمحلوه لما لزم عليهم القول بغيرية الصفات القدسية على خلاف فرع سمعهم من اقوال السلف هذا وما قيل ظواهر النصوص تدل

على زيادتها على الذات وقيامها بها قيام سائر الصفات والواجب حملها على ظواهرها مالم يصرف عنها دليل قطعى فان فتح باب التأويل يذهب الاعتماد عليها ويستلزم ابطال الشرائع والاحكام المستندة اليها فليس بشىء

من شىء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لايدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فانما يترآا منه ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى

اتخذونى وامى الهين من دون الله﴾ الآية (قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفات الى آخره) ولا يلزم من نفى زيادة الصفات نفى الصفات ليكون كفرا لان حاصل نفى الزيادة نفى الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لانفى مطلق الصفات ولو كانت (اعتبارية)

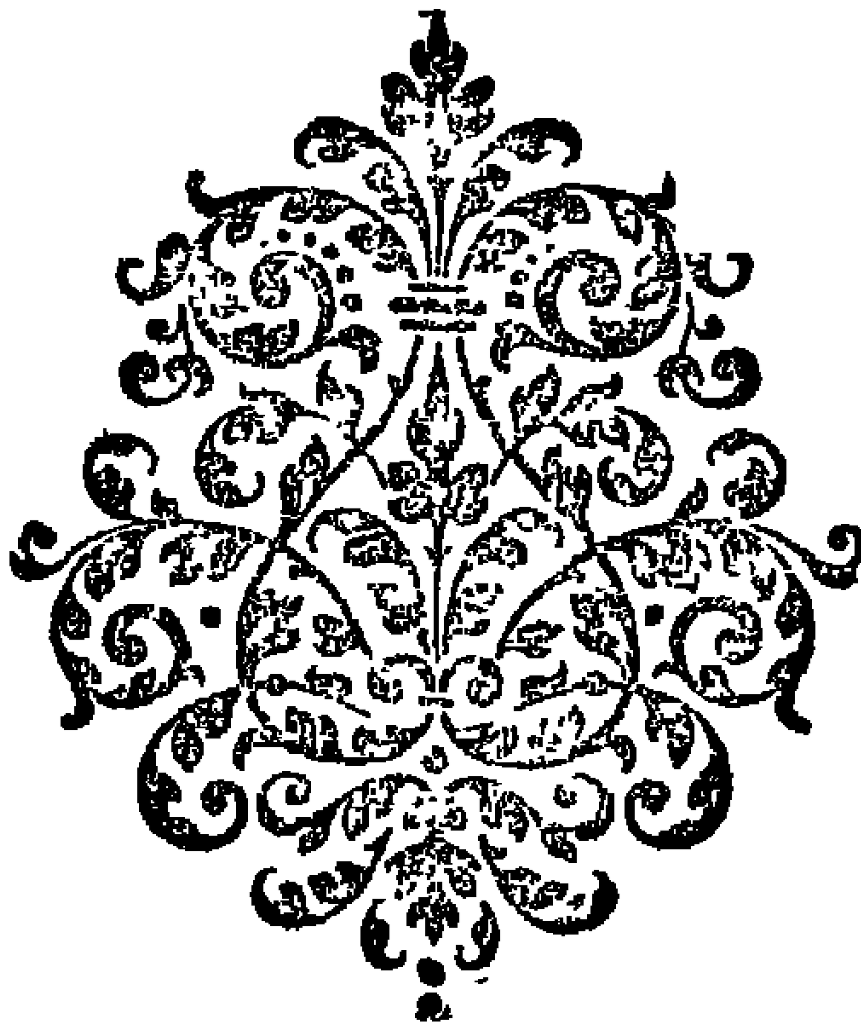
لان ظواهر الآيات والنصوص انما تدل على اتصافه بها وصدقها عليه بتحقق مصداق الحمل ومطابق الحكم ومنشأ الانتزاع فيه لاعلى كونها زائدة مغايرة متغايرة والحاكم بكونها زائدة عليها اولا هى عينها وغيرها هو البرهان والمتبع فى ذلك البيان والزيادة ولايثبتهما من اثبت الا بقياس الغائب على الشاهد وتشريك الممكن للاله الواحد فى كونه عالما قادرا بصفات مغايرة زائدة على الذات حيث قال كما دلت الآيات على كونه عالما قادرا مريدا دلت على العلم والقدرة والارادة ووجه الدلالة لايختلف شاهدا وغائبا وهذا القياس مع تناهى وهنه وتضاعف ركاكته منتقض بما ذهبوا الى عينيته ونقل الزيادة عنه من الصفات كالوجود والوجوب وغير ذلك وقياس الغائب على الشاهد فى باب العقائد قبيح من حيث العقل والحكمة وحرام من جهة الشريعة الالهية وهو المراد فى قوله عليه السلام اول من قاس كان ابليس (قوله وقد سمعت بعض الاصفياء الخ) ينبغى ان يكون مراده الزيادة فى الذهن وطرف الملاحظة فيستقيم نفى الناس عن الطرفين ويكون انحصار طريق الادراك على الكشف موجها واما اذا اراد الزيادة فى الخارج وتعددها فلاصحة لهذا القول اصلا وفى بعض النسخ لايدرك بالكشف يعنى لادليل من جهة النقل ولا من جهة العقل يفيد ماهو الحق فى الواقع من احد الامرين على القطع واما الكشف فقد ذهب الى هذا جماعة والى ذلك جماعة اخرى فهو ايضا لايفيدونك ومن ادعى احد الامرين واسنده الى

(قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين) وذلك لانه لايلزم من القول بزيادتها وقدمها والقول بقدم العالم ولا القول بعدم زيادتها مخالفة النصوص القاطعة الدالة على كونه تعالى عالما قادرا مثلا على ما ظهر سابقا

ولاارى بأسا فى اعتقاد احد طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة

اعتبارية هى عين الذات بالمعنى السابق فما قاله المصنف فى المواقف من ان المعتزلة
كفرت فى ستة امور منها نفى الصفات ففيه نظر ظاهر لايخفى
الا ان يحمل على التهديد والتنفير
عن مذهبهم

تم الجزء الاول الى بحث العلم ويليه الجزء الثانى مبتدأ
فيه من ذلك البحث ويختتم بالخير ان شاء الله تعالى



الكشف فانما يترآآ منه ماكان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى (قوله ولاارى بأسا الخ) هذا اذا كان النفى والاثبات على الوجه الذى قررناه و اما اذا كان المراد من النفى نفيها بالكلية ومن الاثبات اثباتها مغايرة ومتغايرة فهو بأس اى بأس
م

(الجزء الثانى من فهرست حاشية الفاضل اسماعيل الكلنبوى على الجلال)

تمت

﴿ الجزء الثاني ﴾

من حاشية خاتمة المحققين الادباء ❀ وخلاصة المدققين الالباء والبلغاء ❀ الذى عقم بعد نتاجه الزمن ❀ وبخل بوجود مثله وضن ❀ الممتاز فى فنون الكلام بطول الباع الجلى الشيخ اسماعيل الكلنبوى المتوفى سنة (١٢٠٥) على شرح جلال الدين الدوانى الصديقى تغمدهما الله بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان



ولاجل اتمام الفوائد قد حلى هامشه بالحاشيتين المفيدتين للمولى المرجانى والخلخالى



تنبيه

يقول المتوسل الى الله احمد رفعت بن عثمان حلمى القره حصارى جعلت شرح الجلال فوق الصحيفة وحاشية الكلنبوى تحتها مفصولا بينهما بجدول وكذلك جعلت حاشية المرجانى فوق الهامش وحاشية الخلخالى تحته مفصولا بينهما بجدول

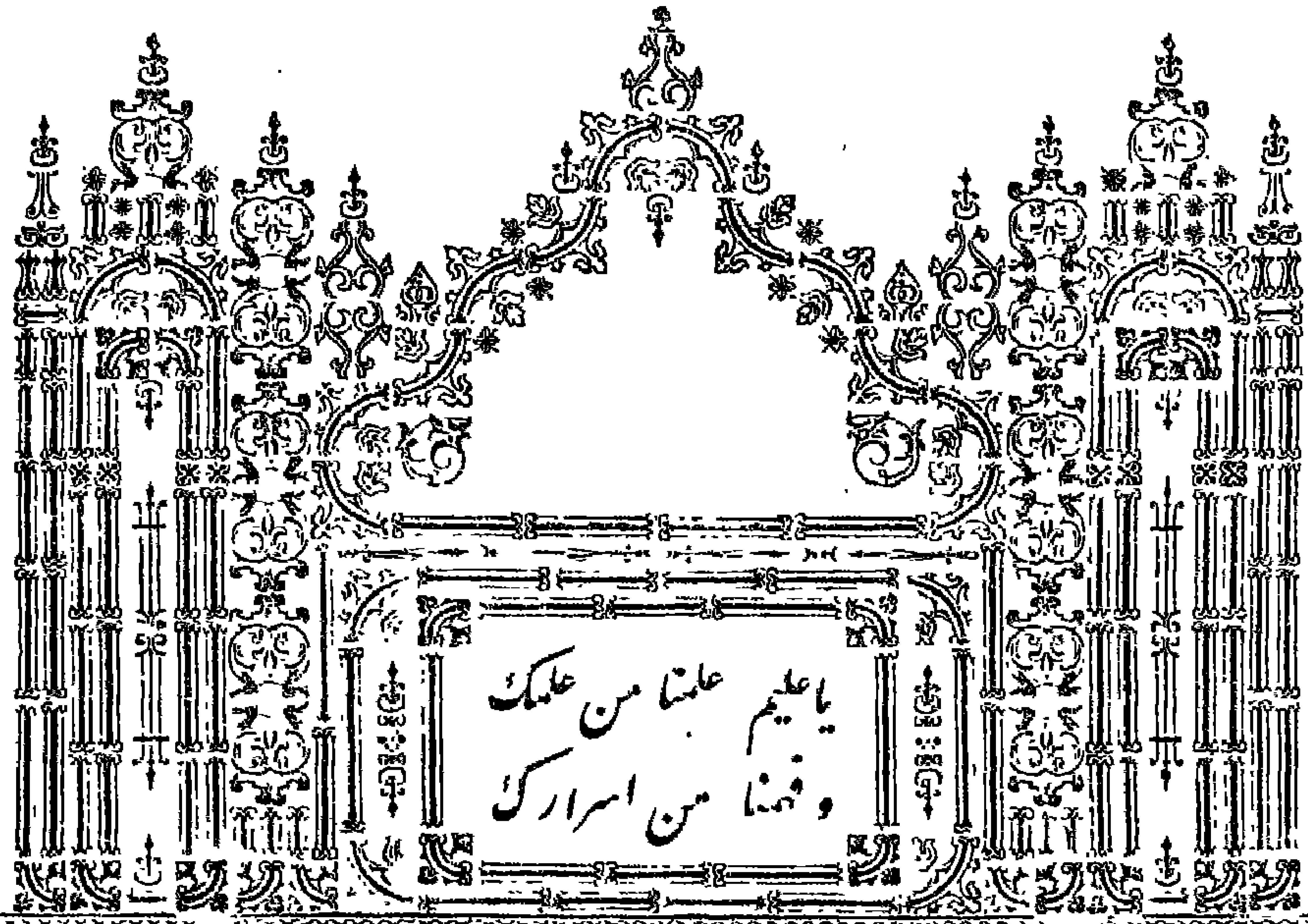
معارف نظارت جليله‌سنك (٣٨٦) نومرو و (١٩) جماذى الاولى سنه ٣١٧ و (١٣) ايلول سنه ٣١٥ تاريخلى رخصتنامه‌سى حائزدر



مطبعهٔ عامره



١٣١٧



بسم الله الرحمن الرحيم

(فهو عالم) اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة

(قوله فهو عالم) قدم صفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بعلمه كما يقوله الاشاعرة وجمهور المتكلمين احترازا عما زعمه النافون من كونه عالما بذاته للاكتفاء بما تضمنه المقدمة السابقة ولان الادلة الموردة لاثبات علمه تعالى لاتثبته بهذا القيد ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة النافين للصفات وفاء التفريع دلت على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فقوله اما سمعا واما عقلا دليل هذا الحكم فى الظاهر ودليل ما تضمنه المقدمة من كونه تعالى متصفا بصفة كمال هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين مستقلين لشئ واحد بدون العطف ولان ما تضمنه المقدمة ليس بديهيا بل هو نظرى يحتاج الى دليل ولم يذكر بعد (قوله اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة) الآية الغيب مالم يتعلق به علم مخلوق اصلا وهو الغيب المطلق او مخلوق معين وهو الغيب المضاف بالنسبة الى ذلك المخلوق وهو مراد الفقهاء فى تكفير الحاكم على الغيب وربما يكون المضاف من عالم الشهادة فالمراد فى الآية بقرينة المقابلة الغيب المطلق واللام للاستغراق اذ لا قرينة للعهد وبقرينة قوله تعالى علام الغيوب واذا كان كل غيب واجبا كان او ممكنا موجودا او معدوما او ممتنعا معلوما له تعالى فكون كل موجود يشاهده المخلوق معلوما له تعالى بالطريق الاولى فهذه الآية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات ويتضمن دليلا آخر اوردوه على هذا المطلب لانها تدل على ان لا معبود الا هو ويلزمه ان يكون خالقا لكل شئ بالاختيار

(قوله اما سمعا الخ) ايراد الدليل السمعى فى هذه المسئلة مع توقف اثبات الشرع على شمول العلم وعموم القدرة على ما سيصرح به الشارح لتأييد ما اورده من الدلائل العقلية وتأكيده وافادة كمال الوثوق والاعتماد عليه (قوله عالم الغيب) اى مالا يناله الحس ولا يقتضيه الضرورة والشهادة اى الاشياء التى ليست كذلك او الغائب من المخلوقات والحاضر عندهم واللام فى كلتا الكلمتين للاستغراق لعدم المعهود واقتضاء المقام على مالا يخفى على اولى

واما عقلا فلان الافعال المتقنــة تدل على علم فاعلهــا ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق

كما هو الواقع في نفس الامر والخلق بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلهذا اختــار في الدليل السمعي هذه الآية على قوله تعــالى والله بكل شيء عليم مع ان الاستغراق مصرح به فيها لان الشيء في عرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف الغيب وحمله على مايعم الموجود والمعدوم يحتــاج الى قرينة ايضــا وبعد ذلك لاتضمن الدليل الآخر فان لهم على هذا المطلب طريقين طريق الاتقان وطريق القدرة والاختيار والعمدة هو الثاني كما اشار اليه شارح المقاصد واقتصر في الدليل العقلي على طريق الاتقان اعتمادا على تضمن الآية طريق القدرة ايضا (**قوله** فلان الافعال المتقنة) المحكمة المشتملة على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح وجميع الافعال المتقنة لان الفعل الواحد المتقن لايدل على علم فاعله كما يشاهد في كلام واحد بليغ بحسب الظــاهر فانه لايدل على بلاغة متكلمه لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الاتفاق لا بقصد منه بخلاف ما اذا تكرر منه امثاله (**قوله** ومن تفكر في بدائع الآيات) السماوية والارضية من خلق الافلاك والعناصر بما فيهــا من الاعراض والجواهر وانواع المعــادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقــان واحكام تحار فيهــا العقول والافهام ولايفي بتفاصيلهــا الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات والى مايقول به الحكمــاء من المجردات كما قال الله تعالى ﴿ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحــاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون﴾ وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه﴾ اي القرآن او الرسول او التوحيد او الله تعالى كما في البيضاوي (**قوله** الحق) الثابت في الواقع فالضمير على الاحتمال الاخير لله المذكور في الآية السابقة وقد تقرر ان المراد بالجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لامجرد الذات فاذا كان الذات المستجمع حقا ثابتا يلزم ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات

الافهام (قوله تدل على الخ) فان من تأمل في الآفاق والانفس وتفكر في آياتها من ارتبــاط العلويات ودوران الافلاك واوضاعها وسيران الكواكب واحوالها ومقادير الحركات وانضباطها وتنضيد الخلقة وتسديد الفطرة ومايترتب اليه من اتمام التدابير وامضاء التقادير وخلقة الحيوان وتركيب مفاصلها وماينوط به من مصالحها وماعرفه من الارتفاق بها وتحصيل كماله الممكن له بقويهــا اختيارا وطبعا وما اعطاه ماينا سب لحاله شخصــا ونوعا قائلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ربنا ماخلقت هذا باطلا وجد من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة مالايحيط بتفاصيله الدفاتر والاقــلام ويعجز عن تصوره العقول والافهام على مايشهد بتفاصيله علم الهيئة وفن التشريح وحصل له علم ضروري بان صانعه عالم قادر حي تام العــلم كامل القدرة باهر الحكمة (قوله في الآفاق وفي انفسهم) اشارة الى ان المراد من الآيات الادلة القائمة على وجود الصانع ووحدته وشمول علمه وعموم قدرته والسين لتأكيد حصول المعرفة بعد النظر فيها والملاحظة لاحوالها وعليــه اكثر المفسرين واختاره الشيخ الرئيس وحجة الاســلام الغزالي وبعضهم على ان المراد فتح نواحي مكة من البلدان والقرى وفتحها بعد ذلك ويكون معجزة ظاهرة دالة على صدق النبوة واخبار جناب الرســالة واختــاره ابن الخطيب في كتاب الاربعين

(قوله ولا يرد) نقض اجمالى حاصله ان اتقان الفعل لو دل على علم فاعله لدل على كون النحل عالمة وهو خلاف الواقع والجواب عنه اولا مع جريان الدليل فى النحل لان هذه الافعال ليست لهـا ولا يخفى انه لا يستقيم الا على رأى الاشاعرة من نفى الفعل عن غيره تعالى فالعمدة هى الوجه الثانى وهو منع تخلف حكم الدليل بعد تسليم جريانه فى النحل وغيرها وتجويز علمها بما يصدر منها من الافعال المتقنة (قوله من بيوت النحل) فانها تبنيها على اوسع الاشكال مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض فلا يقع بينها خلل ولا يبقى فرجة بخلاف المدورات وسائر المضلعات على ماتقرر فى علم الهندسة والعقلاء من البشر لا يمكنهم مثل هذه الصناعة الا بالآلات والموازين مثل المسطرة والفرجار ثم يكون لها رئيس نافذ الحكم على ماسواه وهم يخدمونه ويحمونه واذا ماتت نحلة فى الكورات بادروا الى اخراجهـا ولم يهملوها فيها ولو هلك رئيسهـا تسارع عليهـا الكسلان وانحل امرها وتفرق جمعها ولو ظهر بينها رئيسان حدث بينها الحرب والقتال حتى يهلك احدهما اويطرد منها ثم انها اذا نفرت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع آخر واذا ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهى واستعملوا آلات الموسيقى فتعود الى وكرهـا بواسطة تلك الالحان وامثـال ذلك من العجائب الصادرة منها (قوله وغيرها الخ) الضمير اما للبيوت او للنحل ومن مثال غيرها النمل على ما يعرفه ﴿٤﴾ المراقبون لاحوالها المعتنون لمطالعة افعالها قالوا احوال النمل اظرف من احوال النحل فى حسن قيامه بمصالحه واعتنائه فى بناء المسكن وتحصيل الرزق وبقـاء النوع وحفظ النسـل فانها تبنى منازلها بحفر الارض ويراعى فيهـا منافعها وتلاحظ مرافقها فاذا انهدمت بمصـادمة شئ شرعت فى تعميرها واعادتها بسرعة واقدام وغيرة لا يشاهد مثلها فى بنى البشر وانها تهتم فى تحصيل اسباب المعاش غاية الاهتمام مع محاسبة المسـائل منها فيه والتردد لا على وجهه ومؤاخذته على ذلك ثم انها تصيد دويبة تتولد منهـا شئ شبيه بالعسـل فى طعمه وتقتنيها فى منزلها كاقتنائنا البقر والمعز ليترفق فى معاشهـا ثم انها ربمـا يحارب جمع منها بجمع آخر وتستعمل فى محارباتها مايستعمله الدول المتمدنة من الانسان من تعيين موضع المحاربة وحفظ المعاهدة والمتاركة والمصالحة وتعبية العساكر ووضعها على الاصول المراعاة فى بنى آدم على شكل مربع وهيئة يقتضيها الحالة ثم يهاجم بعضها على بعض بكمال المصابرة والتهور والشدة ثم اذا غشى الليل انصرف كل منها الى جانبه واشتغلت بجمع الموتى ومداواة الجرحى بكل وجه وتدور فى اطراف الاموات كانها تجد المأتم عليها او تريد اعادتها على حالتها الاولى وتحمل الاعداء اسارى وتحبسها فى منزلها ثم تستخدمها فى تربية بيضها وفراخها ثم انها اذا باضت يكون منهـا من يعينها على وضع الحمل كالقـابلة فاذ اخرجت فراخها بقى مدة لا تتحرك فتقوم بتربيتهـا صنف العملة منها ثم اذا تم نشوها تجعلها فى كيس من جلد رقيق يعرف عند العوام ببيض النمل ويتكفل فى تربيتها العملة والاسـارى فتارة تشمسها باخراجها الى الشمس واخرى تدخلها فى البيوت حفظا لها من سوء تأثير الهواء وغير ذلك صنع الله الذى اتقن كل شئ واعطى كل شئ خلقه ثم هدى.

ولا يرد عليه ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها فانهـا مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعرى اذ لا مؤثر غيره تعالى

فلا يرد ماقيل ان هذه الآية لا تصلح شـاهدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام فى انه الحق انتهى اذ ليس المراد الاستشهاد بها بشهادة احتمالات الضمير واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال بل المراد النظير على الاحتمال الاخير وماقيل فى دفعه ان الحق بمعنى المتصف بالصفات الكاملة ففيـه نظر لا يخفى (قوله ولا يرد عليه الى آخره) اوردوا هذا السؤال بالترديد بان يقـال ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بحيث لا خلل فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ماهو اكمل منها فظـاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد فى الجملة ومن بعض الوجوه فذلك الدليل حينئذ يجرى فى مثل بيوت النحل (والعنكبوت)

(قوله قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا) فسر اكثر المفسرين الوحى ههنا بمعنى الالهام والمعنى الهمهـا وقدر فى انفسها ففهمته ومن افاعيلها العجيبة انه تبنى بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لايزيد بعضها على بعض والعقلاء من البشر لايمكنهم بناء مثل هذه البيوت الابالآلات والادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها ﴿ ٥ ﴾ للمسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس ولايقع

على ان عدم علم تلك الحيوانات بهـا ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة تدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات والاحاديث كثيرة (بجميع المعلومات) ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اماعلمه تعالى بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه

والعنكبوت لان بيوت النحل مسـدسة الاشكال متسـاوية منتظمة بحيث يعجز عن صنعها المهندسون بآلات هندسية ولايبقى بينها فرج كالدوائر وهى اوسع من المربعات وسائر المضلعات وكذا آحاد النحل مطيعـة لاميرهم كمال الاطاعة وبيوت العنكبوت نسيج تعجز عنها النساجون وموافقة لغرضها من صيد الذباب ومثلها كثير فى الحيوانات فيلزم ان تكون عالمة مع تخلف حكم المدعى اعنى العلم عن تلك الحيوانات والشارح اعتمد على ظهور انتفاء الشق الاول فاورد النقض بالجريان والتخلف فاجاب اولا بمنع الجريان مستندا بان الافعال الصادرة عن الحيوانات ليست مخلوقة لها فلاتدل على علمها بل على علم خالقها وفيه انه لوصح لماصح الاستدلال على تفاوت علوم المصنفين بمصنفاتهم المتفاوتة اتقانا واحكاما واللازم ظاهر الفسـاد فالحق ان الصدور الدال على العـلم اعم من الايجاد والكسب فلذا بادر الى الجواب بمنع التخلف بعد تسليم الجريان مستندا بدلالة ظاهر الكتاب والسنة على علم بعضها كالنحل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها حملا للايحاء على المعنى المختص بالانبياء عليهم السـلام كارسال الملك لكن المختار انه بمعنى الالهام وبعد ذلك يدل على علمها لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام فى نملة سليمان عليه السلام وهدهده وامثالهما (**قوله** بجميع المعلومات) اى الماهيات التى من شانها ان تكون معلومة كلية كانت اوجزئية ذاته تعـالى اوغيره موجودة اومعدومة حقيقية او اعتبارية فباثبات اصل العلم رد من زعم انه تعالى لايعلم شيئا وبهذا القيد رد من زعم انه لايعـلم بعضها اماذاته كما زعم البعض اوالجزئيات المادية كما زعم البعض الآخر هذا ان حمـل الجميع على معنى الكل الافرادى وان حمل على معنى مايطلق عليه الجميع افراديا كان اومجموعيا كان ردا لمن زعم انه لايعلم المجموع الغير المتناهى ايضا وهو الانسب بهذا المقام (**قوله** فلما سبق من دلالة الافعال) يعنى ان تلك الافعال المتقنة تدل على كمال علم فاعلها بحيث لايعزب عن علمه مثقال ذرة ومن كان علمه كذلك فهو عالم بكل مايصح ان يعـلم موجودا كان اومعدوما

بين المسدسات خلل وفرج كما يقع بين المدورات وسائر الضلعات على ماتقرر فى علم الهندسة ومنها انه يكون بينها رئيس نافذ الحكم يحكم على ماسواه وهم يخدمونه ويحملونه ومنها انها اذا نفرت على وكرها وذهبت مع الجمعية الى موضع آخر وان ارادوا عودهـا الى وكرها ضربوا الطبول والملاهى وآلات الموسيقى فبواسـطة تلك الحالات تعود الى اوكارها وامثال تلك الاعاجيب تصـدر منها كثيرا كما يشاهدها المراقبون لها الحافظون اياهـا (قوله بجميـع المعلومات) اى بجميـع مامن شانه المعلوميـة او بجميع المفهومات (قوله اماعلمه تعالى بغيره) اى بجميع ماهو غيره من الكليات والجزئيات فلماسبق عن دلالة الافعـال المتقنـة السماوية والارضية التى يرشـد اليها علم الهيئة والنفسـانية التى يرشد اليهـا علم التشريح فان هذه الافعال مع مافيهـا من دقائق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغه الى الغاية لايمكن ان يحيط بذرات المصنوعات والى هذا اشار الشـارح سابقا بقوله وعلمه الكامل وبماقررنا ظهر انه لايتوجه ماقيل ان الافعال المتقنة لاتدل الا على علمه تعالى بهذه الافعال ولاتدل على علمه بجميع افعـاله تعالى ولاعلى افعـال غيره ان قيل به

اذلابد فى الايجاد الاختيارى ان يكون الموجود معلوما قبل الوجود ليصح الترجيح والايجاد وبعد الوجود معلوما للموجد بالطريق الاولى مع ان العلم ببعض المعلومات دون بعض من سمات النقص عند الفطرة السليمة ويجب تنزيهه تعالى عن امثاله عند جميع العقلاء فلايرد ماقيل انما تدل الافعال المتقنة على العلم بها وهى بعض المعلومات لاجميعها لايقال فعلى هذا يثبت به علمه تعالى بذاته لانه ممايصح ان يعلم فلاحاجة الى قوله واماعلمه بذاته لانا نقول لماكان الافعال غير الذات فغاية ماتدل عليه قطعا العلم بجميع الاغيار على ان العلم يقتضى اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضى المغايرة بينهما فكون الشئ ممايصح ان يكون عالما بذاته محل تأمل ولذا انكره بعض الفلاسفة ولم يدر ان المغايرة الاعتبارية كافية بقى كلام هو انه لم يتعرض بالدليل السمعى اعنى الآية السابقة ههنا اكتفاء بذكره فيماسبق لانه كمادل على اصل العلم دل على احاطته بالكل كالدليل العقلى الذى هو اتقان الافعال على ماعرفت وماقيل التصديق بحقية الكتاب والسنة موقوف على التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب الموقوفين على العلم والقدرة فاثباتهما واثبات مايتوقف عليه الارسال من غيرهما بالدليل السمعى دور باطل فقداجيب عنه بمنع التوقف فانه اذاثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم بصدق كل مااخبر وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما اوقادرا ورده العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد بان الظاهر ان هذا المنع مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ماصرح به الامام ولعل المصنف لهذا لم يورد فى المواقف دليلا سمعيا لاثبات مايتوقف عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحياة واورده فى السمع والبصر والكلام لعدم التوقف عليها وتبعه العلامة التفتازانى فى اصل العلم والقدرة وخالفه فى شمولهما واحاطتهما بكل معلوم ومقدور حيث استدل فيهما بالدليل السمعى والعقلى فالظاهر انه مبنى على ان الارسال موقوف عنده على اصل العلم والقدرة لاعلى شمولهما وسيجئ من الشارح فى بحث القدرة ان اثباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف على المعجزات ولادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى سوى شمول القدرة اقول توقفه على شمول القدرة الموقوفة على العلم يوجب توقفه على اصل العلم وعلى شموله للممكنات لالمطلق المعلومات ولو واجبا او ممتنعا فاللائق ان يورد الدليل السمعى فى شمول العلم لافى اصله ولافى القدرة لافى اصلها ولافى شمولها وان كان الايراد لاجل تأييد الدليل العقلى ليعتدبه لاللاستدلال به مستقلا فينبغى ان يورد فى الكل

(قوله واما علمه بذاته) اقول ان اراد العلم بكنهه فلايفيده الدليل الآتى فالحكم بانه هو الذى يعلمه يكفيه التصور بوجه ما وان اراد العلم بذاته ولو بوجه ما فالدليل يفيده لكن لايلزم منه علمه تعالى بكنه ذاته وهو بعض المعلومات فالنهج الملائم مافعله القوم من انه لماكفى المغايرة الاعتبارية فى الاضافة بين العالم والمعلوم قطعا بناء

كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذى يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة هذا هو النهج الملايم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام

على ان نفس الاضافة ايضا من الامور الاعتبارية كان الكنه مما يصح ان يعلم قطعا (قوله وهذا مما وافق الى آخره) اعلم ان للحكماء فى اثبات علمه تعالى بذاته وبغيره طريقين احدهما ماذكره الشارح بعينه حيث اثبتوا اولا علمه بغيره بالايجاد الاختيارى ثم اثبتوا علمه بذاته بان العلم بالغير يستلزم العلم بذاته واورد المتكلمون عليهم بان الايجاد الاختيارى انما يدل على العلم فى الاختيار بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم فان مآله الى الايجاب كايجاب النار الحرارة وثانيهما انهم يثبتون العلم بذاته بالتجرد اولا ثم يثبتون العلم بغيره بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما صرح بعض المحققين فقوله هذا اما اشارة الى اثبات العلم بذاته وبغيره او الى الاستلزام المذكور (قوله هذا هو النهج الملائم لهذا المقام) اى مقام اثبات العلم بذاته وبغيره وتعريف المسند للحصر اى لا الطريق الآخر للحكماء طويل الذيل اذ المقام مقام الاختصار وان خص المقام بمقام اثباته فى كتب المتكلمين وحمل تعريف المسند اليه على حصره فى المسند المقيد بكتب المتكلمين ايضا على معنى ان هذا النهج يوجد فيه الملائمة لمقام اثبات العلم بذاته وغيره فى كتب المتكلمين ولا يوجد فيه الملائمة لمقام اثباته فى كتب الحكماء كان الكلام متضمنا لما قدمنا من ايراد المتكلمين على الحكماء فى هذا الطريق ايضا اذ لا بأس فى اجتماع الحصرين من الجانبين بل فيه ايجاز بليغ كما لا يخفى (قوله بنهج آخر الخ) غير النهج السابق من طريقيهم كما عرفت وذلك النهج الآخر بان قالوا انه تعالى مجرد عن المادة اى الهيولى من كل وجه بمعنى انه غير مشتمل عليها كالاجسام ولا متعلق بها تعلق التدبير والتصرف كالنفوس وكل مجرد كذلك فهو عاقل بجميع الكليات وحاولوا بيان المقدمتين بما فيه انظار وبان يقال هو تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل جميع ماعداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشئ المجرد القائم بذاته وهو حاصل فى شانه تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه تعالى مبدأ لما سواه اما بالذات او بالواسطة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وفيه

(قوله وهذا الخ) يعنى استلزام العلم بشئ العلم بانه هو الذى يعلم به مما اتفق فيه الطائفتان وصرح به الشيخان ويشهد به الفطرة السليمة وقيل شمول العلم (قوله اثبتوا علمه بوجه آخر الخ) لان النظر فى الوجود اعطاهم ان المبدأ الاول تعالى ليس فيه سبحانه حيثية قط سوى حيثية ﴿٧﴾ الوجود فهو الظهور والنور فذاته ظاهر لذاته بذاته فلا يتصور ان يخرج عن علمه شئ من العلويات والسفليات والكليات والجزئيات والا لتطرقت على ذاته الكثرة وانثلمت الوحدة وكذلك الشان فى عموم القدرة وشمول الايجاد والخلقة وذلك بديهى اولى فى نظر الحكيم وصاحب العقل الحصيف والرأى المستقيم

(قوله فانه يعلم انه هو الذى يعلمه) يعنى ان العلم بالشئ يستلزم كون العالم بذلك الشئ عالما بانه هو الذى يعلم ذلك الشئ والعلم بانه هو الذى يعلم ذلك الشئ علم له بذاته وبكونه عالما بذلك الشئ على ما يشهد به الفطرة السليمة (قوله وهذا مما وافق الخ) اى كون العلم بالشئ مستلزما لكون العالم به عالما بانه هو الذى يعلم ذلك الشئ مما وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين وصرح به الشيخان ايضا ويشهد به الفطرة السليمة (قوله وهذا هو النهج الملايم لهذا المقام) اى الطريق الذى سلكناه فى اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع مايغايره هو الطريق الملايم بمقام اثبات علمه تعالى بجميع المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته عما يتوجه على سائر الطرق التى سلكوها

(قوله واشتهر عنهم الخ) مخالف لما صرح به فى الشفاء وكتاب التعليقات وتصانيف الفارابى وغير ذلك (قوله ان هذه السياقة الخ) يعنى ما ذكره الشيخ فى الاشارات بقوله واجب الوجود ان لايكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان قال صاحب المحاكمات والحاصل ان الموجودات فى الازل لابد ان يكون معلومة لله تعالى كل فى وقته ليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى حاضرة فى اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهى بالنسبة الى علوم الممكنات (قوله وذلك لان الحكم الخ) واجاب عنه صاحب المحاكمات بان هذا انما يرد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئى المتغير انما يكون متغيرا بما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان فلا كما صرح به الشيخ واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لايمكن الا بالآلات الجسمانية

واشتهر عنهم انه تعالى لايعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك حتى ان العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم قال فى شرح الاشارات * واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها فى الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا

ابحاث طويلة (قوله واشتهر عنهم انه لايعلم الجزئيات المادية) اى المتوقف وجودها على المادة سواء كانت مشتملة عليها كالاجسام عنصرية كانت اوفلكية اولا كعوارضها وكالنفوس الناطقة على القول بحدوثها عند تمام استعداد المادة لان تلك الجزئيات اما متغيرة من حال الى اخرى واما متشكلة وعلمه تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فلانه تعالى لو علم مثلا ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فيها فيلزم التغير فى ذاته تعالى من صفة الى صفة اخرى اولا يزول ويبقى العلم الاول بحاله فيلزم الجهل وكلا اللازمين نقص فى حقه تعالى يجب تنزيهه عن امثاله اقول مقتضى هذا الدليل نفى العلم بالنفوس الحادثة ايضا فانه تعالى يعلمها معدومة قبل حدوثها فاما ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها اولا واما الثانى فلان العلم بالمتشكل موقوف على آلات جسمانية مستحيلة فى حقه تعالى واذا كانت الجزئيات المتشكلة متغيرة فقد اجتمع فيها مانعان عن العلم بها بخلاف الجزئيات التى ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول كما فى شرح المواقف اقول على تقدير التوقف المذكور

(قوله واشتهر عنهم انه تعالى لايعلم الجزئيات) بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها قال الشيخ فى الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لايكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيفرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسى الوجه المقدس فى كلامه على الوجه الكلى فاعترض عليه بقوله واعلم ان هذه السياقة تشبه بسياقة الفقهاء الى قوله كالخواص وما يجرى مجراها واجاب صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض ان هذا السؤال وارد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئى المتغير انما يكون متغيرا لو كان علمه زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ان ادراكه الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لايمكن الا بالآلات الجسمانية فممنوع بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه الغنى وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومات الله تعالى فى كل وقته ليس فى علمه كان وكائنا ويكون بل هى حاضرة فى اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهى بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغى ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما يسرخ فيه الاوهام انتهى

(كما)

وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر آخر يعارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري

كما يتوقف عليهما العلم بالمتشكل الجزئي يتوقف عليها العلم بنفس الاشكال الجزئي فلعل مرادهم بالمتشكلة اعم من المتشكلة بالذات كالاجسام او بالعرض كعوارضها التي من جملتها الاشكال الجزئية فلا يرد اشكال القديمة الغير المتغيرة للافلاك على زعمهم ولا سائر عوارضها القديمة ولا يندفع الاول بان الشكل في التحقيق هو الهيئة الحاصلة من جهة الاحاطة سواء للمحاط او للمحيط فان غايته ان يكون لكل من المحاط والمحيط شكلا حقيقة لا ان يكون الاشكال متشكلة حقيقة اذ ليس للهيئة الحاصلة للمحيط هيئة اخرى حاصلة لها من جهة الاحاطة واجاب المتكلمون عن الاول بان التغير اللازم ليس في ذاته ولا في صفاته الحقيقية بل في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة اوصفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم الذي هو اضافة وعلى الثاني تتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وعن الثاني بان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها مع ان الموقوف على تلك الآلات فينا غير موقوف عليها في الواجب لجواز حصول ادراك المتشكلات بصفة البصر والمسموعات الجزئية الجزئية بصفة السمع لكن الاشعري ارجعهما الى صفة العلم (**قوله وهذا دأب الفقهاء**) اي يجوز لهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاريه لما قدمنا من ان ادلتهم ادلة نقلية قابلة للنسخ والتخصيص ولا يجوز مثله في الادلة العقلية الغير القابلة لشيء منهما فذلك التخصيص حكم بتخلف حكم الدليل العقلي في بعض مجاريه فاما ان يبطل الدليل او التخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل مع حكمه ببعض مجاريه لمانع في البعض انما يمكن في الادلة النقلية القابلة للنسخ والتخصيص دون الادلة العقلية * واعلم انه قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه بما ذكر واجاب عنه صاحب المحاكمات بان اعتراضه وارد على مافهمه من كلامه لا على مراد الشيخ كما حققناه من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لو كان ذلك العلم زمانيا اي مختصا بزمان دون زمان آخر ليتحقق وجود العلم في زمان وعدمه في زمان آخر كما في علومنا واما على الوجه المقدس من الزمان بان يكون الواجب تعالى عالما ازلا وابدا بان زيدا داخل في الدار في زمان كذا وخارج

فممنوع بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه (قوله تخصيص لذلك الحكم الخ) ممنوع لان ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول يدل على احاطته تعالى بجميع المعلومات من الجزئيات والكليات على ما هي عليها واما كون العلم بها جزئيا او كليا او لا هذا او لا ذاك فامر آخر موكول الى برهان آخر ووجب ان لا يكون علمه زمانيا تنزيها له عن التغير لا يقتضي تخصيص

مجراهم ولايجوز ان يقع امثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولايوجب الاحساس به وان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى

عنه فى زمان كذا بعده بالجمل الاسمية لابالفعلية الدالة على احد الازمنة فلا تغير اصلا لان جميع الازمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا فلاحال ولاماضى ولامستقبل بالنسبة الى صفاته تعالى كما لاقريب ولابعيد من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لايكون الابالآلات الجسمانية فممنوع بل انما هو بالقياس الينا انتهى ماآلا اقول ويؤيده تخصيص الشيخ بالمتغيرة مع ان اللائق باصولهم نفى العلم بمطلق الجزئيات المادية متغيرة كانت اولالاستلزام الاول تغير العلم والثانى الاحتياج الى الآلة الجسمانية كما قال الامام ففى هذا الجواب رد لما ذكره الامام ايضا وتلخيصه ان مااشتهر عنهم من نفى العلم بالجزئيات المادية مطلقا مشهور باطل والتحقيق ماذكره الشيخ هنا ولايأباه قولهم ان المادة المنقسمة لوكانت معلومة للمجرد البسيط لانقسم ذلك البسيط لان كلامهم هناك فى العلم الحصولى الارتسامى وعلم الواجب تعالى حضورى عندهم فلا مانع من حضور المادة والماديات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام صورها فى ذات الواجب تعالى وفيه نظر لان حضور المعدومات بذواتها فى الازل يستلزم قدم الحوادث فاما ان يكون العلم بالحوادث حصوليا بارتسام صور المادة والماديات فى ذات الواجب فيلزم انقسام المجرد البسيط عندهم واما ان يكون حضوريا بحضور ذواتها فيلزم انتفاء العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والكل خلاف مايرتضيه الحكماء الا ان يقال هذا مشترك الورود بينه وبين ماذهب اليه المحقق الطوسى فما هو جواب الطوسى فهو جوابه وسيجئ جوابه (قوله فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب) اى قولهم بنفى العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المتشكلة على وجه جزئى يعنى ان الناظرين فى كلام الحكماء مع تسليم ان كل جزئى معلول للواجب وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اخذوا هذا المطلب من تلك الموانع وهذا خطأ فالصواب ان يؤخذ من مأخذ آخر من غير لزوم المحذور المذكور وهو ان العلم بالعلة وان كان بطريق الاحساس لايوجب الاحساس بالمعلول وانما يوجب العلم به كما فى اثبات الشئ بدليله اللمى المشاهد فمقتضى دليلهم المذكور ان يكون كل جزئى معلوماله تعالى لامحسوسا معلوما على الوجه الجزئى ايضا فلا تخصيص للدليل ولامقتضاه فى بعض مجاريه بل ذلك القول منهم تنصيص على عدم جريان الدليل فيه فمع القول بصحة ذلك الدليل يصح قولهم المذكور بناء على استحالة الآلة الجسمانية المتوقف عليها الادراك الجزئى المتعلق بالماديات وتلك الصحة بملاحظة قيد

الحكم الكلى (قوله فالصواب الخ) هذا البيان نظرا ان الفلاسفة يقولون بنفى العلم بالجزئيات ويستدلون عليه بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وخروج العلم بالجزئيات من هذا الحكم الكلى لايكون تخصيصا له لما انه يوجب العلم بالمعلول ولايوجب الاحساس وفيه نظر اما اولا فلان نسبة نفى العلم بالجزئيات الى الفلاسفة غير صحيحة واما ثانيا فلان قوله لايمكن الا بالآلات الخ فى حيز المنع واما ثالثا فلان التخصيص عن الحكم الكلى باق كما كان لان ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول يقتضى العلم بالجزئيات فالقول بانه لايمكن ادراكها الا بالآلات تخصيص فلا فرق بين

(الحيثية)

متغيرة لايمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس ومايجرى مجراها * قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لابطريق التخيل فلايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء لكن علمه تعالى لماكان بطريق التعقل لم يكن

الحيثية اى لايعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة من حيث انها متغيرة ومتشكلة فيكون نفيا لبعض انحاء العلوم لاثباتا للجهل ببعض المعلومات كماقال الشارح (قوله ومايجرى مجريها) فى كونها آلة جسمانية مستحيلة فى حقه تعالى وان كان غير الحواس المعروفة ونحن نقول فيه بحث اما اولافلان النفس الناطقة المجردة هى قبل اتصافها بصفة كالعلم والخلق تعلم من غير آلة جسمانية انها غير متصفة بها وبعد حدوث تلك الصفة فيها تعلم انها متصفة بها فادراك المتغير من حيث انه متغير لايتوقف على آلة جسمانية بخلاف ادراك المتشكل من حيث التشكل فلذا استدلوا على نفى العلم بالمتغير بلزوم نفس التغير المحال فى حقه تعالى وعلى نفى العلم بالمتشكل بلزوم الاحتياج الى آلة جسمانية واماثانيا فلانه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية من خواص الحواس ومايجرى مجريها وكيف يجوز عاقل انه تعالى يوجد تلك الحواس ولايعلم كنه خواصها ومايترتب عليها وانما يعلمها بوجوه كلية منحصرة فيها بحسب الخارج بل الحق الحقيق بالقبول ان الابصار مثلا مسبب عام يحصل لنا بسبب قوة جسمانية وهو حاصل له تعالى بسبب ذاتى فكل شئ كلى وجزئى معلوم له تعالى بكل علم كلى وجزئى (قوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة) اى على توجيه المحقق الطوسى كلامهم انه تعالى يعلم الاشياء كلها من الموجودات والمعدومات بنحو التعقل اى بعلم شبيه بالعلم الحاصل لنا بمجرد العقل كما اذا حصل لنا صورة زيد بتعريف مشتمل على قيود كثيرة مجموعها مختص بزيد منحصر فيه بحسب الخارج وان لم ينحصر بحسب الذهن ولذا كان تلك الصورة كلية ولا تنقلب جزئية مالم يبصر وكذا الكلام فى المسموعات والمشمومات وسائر المحسوسات لابطريق التخيل اى العلم الحاصل لنا بواسطة الاحساس باحدى الحواس فانه طريق مصحح لاحضار صورته من الخيال الى الحس المشترك بعد غيبوبتها عنه وذلك الاحضار هو التخيل اذ لما استحال الحواس فى حقه تعالى استحال له العلم الشبيه بالتخيل كماسيصرح به وفيه انه ان اراد العلم الجزئى الحاصل بواسطة الآلة الجسمانية فالاستحالة مسلمة وغير مفيدة وان اراد العلم الجزئى الشبيه بالعلم الجزئى الحاصل لنا بطريق التخيل فى عدم قابليته للتكثر فالاستحالة ظاهرة المنع لما عرفت (قوله فلا يعزب عن علمه تعالى) العزوب بضم العين المهملة والزاء المعجمة الذهاب والزوال والذرة النملة الصغيرة ومايطير فى شعاع الشمس من الغبار وفى هذا الاقتباس ايماء الى ان مذهبهم لايخالف النصوص الواردة فى شمول علمه تعالى اذ غايتها ان يكون كل شئ معلوماله تعالى لامعلوما بكل علم كلى وجزئى فمن اين تكفيرهم

الصواب وغيره (قوله قلت حاصل مذهب الخ) حاصله ان الحكم كلى وان تخصيصه ليس مذهبالهم وانه لامعارض يقتضى تخصيص هذا الحكم الكلى وعدم العلم بالجزئيات على وجه جزئى لايقتضى عدم العلم بها من حيث انها متغيرة فتشنيع المشنعين ساقط عنهم وانما انبعث من تعصب

ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ماندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى نحو الادراك لافى المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لايستحقون التكفير نعم لوقالوا بانه تعالى لايعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك

(قوله ولا يلزم من ذلك الى آخره) جواب سؤال مقدر بان يقال حمل مذهبهم على العلم بكل شئ باطل لانهم قسموا المفهوم والمعلوم الى قسمين كلى وجزئى والجزئى اعم من المتغير والمتشكل فاذا نفوا العلم ببعض الجزئيات يلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات وهو كفر صريح كما يعرف به وحاصل الدفع انا نأخذ من زيد مثلا صورتان مختلفتان بالكلية والجزئية اذالصورة الحاصلة منه بواسطة الاحساس غير قابلة للتكثر وبواسطة التعريف قابلةله وكل من هاتين الصورتين من قبيل العلم لا المعلوم الذى هو زيد الموجود فى الخارج فالكلية والجزئية اللتان هما عبارتان عن قابلية الصورة العقلية للتكثر وعدم قابليتها صفتان للعلم فى التحقيق لاللمعلوم ولذا قالواهما من المعقولات الثانية فى التحقيق فالمنقسم اليهما العلم حقيقة وربما يقسم اليهما المعلوم مجازا باعتبار العلم وبالجملة ليس هناك مفهوم ندركه ولايدركه الواجب بل كل مفهوم ندركه بطريق التخيل فهو تعالى يدركه بطريق التعقل فالاختلاف بيننا وبين الواجب تعالى فى نوع الادراك وهو الادراك الجزئى الحاصل لنا دونه تعالى لافى المدرك اى المعلوم بان يكون هناك معلوم نعلمه ولايعلمه الواجب تعالى فانهم لايقولون بذلك هذا مراده ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان علم الواجب تعالى بزيد مثلا اما بحضور زيد بذاته وشخصه عند الواجب فيلزم امران احدهما العلم الجزئى به وثانيهما تغير علمه عند تغير زيد من حال الى حال والكل خلاف مذهبهم واما بحصول صورته الكلية المنحصرة فيه فيكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات المادية حصوليا لاحضوريا وهو خلاف مذهبهم ايضا والجواب ماسيشير اليه المحقق الطوسى من ان معنى كون علم الواجب بسلسلة الماديات والمتغيرات حضوريا كون صورها المرتسمة فى العقل الفعال حاضرة عنده تعالى بذواتها كعلومنا بالصور العلمية الحاضرة عند النفس بذواتها لابصورها كعلومنا بالماهيات بصورها المأخوذة منها واما ثانيا فلان ذلك الجواب مبنى على امرين احدهما ماهو التحقيق من ان الحاصل عند العقل نفس الماهية لامثالها وشبحها المخالف لها فى الماهية اذ على مذهب الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم فى التحقيق ويكون توصيف العلم بهما مجازيا باعتبار المعلوم وثانيهما ماهو المشهور من ان المعلوم هو الامر الخارجى كزيد باعتبار وجوده الخارجى لاالصورة العقلية وليس بتحقيق اذ قد يتعلق العلم بالمعدومات فى الخارج كالعنقاء فلو كان المعلوم هو

المتعصبين عليهم (قوله يدركه هو تعالى على وجه التعقل الخ) هذا على تقدير ان يكون علمه حصوليا واما اذا كان حضوريا او متعاليا عن كل من النحوين فلا والحق ان علمه تعالى لما ان لايتصف بالجزئية لايتصف بالكلية وهو يدرك الاشياء كلها على ما عليها ولايخرج عن علمه مثقال ذرة ولايفوت عن ادراكه مقدار حبة (قوله صفتان للعلم الخ) يعنى الصورة الحاصلة من حيث هى هى فان اطلاق العلم عليها شائع فى مقابلة الاعيان الخارجية وهى المتصف بالكلية والجزئية لاالعلم بمعنى الصورة الحاصلة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية فانها من هذه الحيثية من الصفات الخارجية ولايتصف حقيقة بالكلية والجزئية ومعروضهما نفس الشئ من حيث هو هو بحسب اختلاف نحو الادراك هذا

علوا كبيرا لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابى البركات البغدادى بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام

الامر الخارجى لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقق احد المتضايفين اعنى العالمية بدون الآخر وهو المعلومية ولذا شنعوا على ابى هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم بل المعلوم فى التحقيق هو الصورة العقلية ايضا لكنها باعتبار قيامها بمطلق الذهن مطلق العلم وبذهن زيد علم زيد وبذهن عمرو علم عمرو وهكذا ومع قطع النظر عن ذلك القيام معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بهذين الاعتبارين لا باعتبار الوجودين الذهنى والخارجى كما يقول به الجمهور وهذا التحقيق هو ما ذهب اليه الشيخان ابن سينا والشهاب السهروردى المقتول فالكلية والجزئية على هذا التحقيق صفتان للمعلوم لا للعلم للقطع بان الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن متشخصة بالتشخصات الذهنية فلا تصدق على شئ من الامور الخارجية كزيد وعمرو الا بعد تجريدها عن تلك التشخصات على ما حققوا واذا كانا صفتين للمعلوم لا للعلم فى التحقيق يلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات قطعا اذ الصورة الكلية فهى بعد تجريدها عن التشخصات الذهنية قابلة للتكثر بخلاف الصورة الجزئية فكيف يكون احدى الصورتين عين الاخرى فيلزمهم ذلك فى التحقيق وان لم يلزم فى المشهور ولا تخلص عن هذا الاشكال القوى الا بان يقال اشار الشارح فى حاشية التجريد الى انه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية ان فسر الشركة بمطابقة الصورة لما هى ظل له كانتا صفتين للعلم وان فسرت بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للمعلوم فلعلهم فسروها بالاول ولو سلم فيجوز ان يكون مذهبهم واعتقادهم ذلك المشهور فهم مع ذلك الاعتقاد لا يعلمون لزوم نفى العلم ببعض المعلومات وان لزمهم ذلك فى الواقع بناء على ما هو التحقيق من مذهب الشيخين ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو الالتزام اى الحكم بالشئ مع العلم بلزوم الكفر له وفى قول الشارح فيما بعد لم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم الى آخر اى لو حكموا به صريحا او التزاما مع علم لا لزوما من غير علم باللزوم كما هو المذهب عند اهل السنة وكذا فى قوله سواء كان صوابا او خطأ ايماء الى هذا الجواب فليتأمل لا يقال واما ثالثا فلو فرضنا ان الكلية والجزئية صفتان للعلم فى التحقيق فننقل الكلام الى ذلك العلم الجزئى اذ كل علم باعتبار الالتفات اليه يصير معلوما لان للشارح ان يقول ذلك العلم الجزئى الحاصل لنا بطريق التخيل جزئى حقيقى له نوع فيدرك بطريق التعقل ايضا فيعلمه الواجب تعالى بهذا الطريق عندهم (قوله وكذا من شنع عليهم الخ) اى حمل كلامهم على نفى العلم ببعض المعلومات من شنع عليهم فى ذلك الكلام وانما حمله عليه بناء على ما اشتهر بين المتأخرين ومنهم المشنع من ان التشخص

(قوله بناء على ما اشتهر بين المتأخرين) الى قوله امر داخل فى قوام الشخص فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها فادراكها بحقائقها وذواتها لا يتأتى الا بادراك تلك التشخصات الداخلة فيها وتلك التشخصات فى الماديات تكون مادية لا محالة ضرورة امتناع كون المجردات المدركة بالعقل مميزة للماديات المحسوسة باحدى الحواس ولما لم يكن لها ماهيات كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادى العالية المنزهة عن المادة وشوائبها وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ومراده رحمه الله من ابتناء هذا الحمل على ما اشتهر من كون التشخص جزء الشخص ومادياً وغيرذى نوع هو ان الحاملين لكلامهم على عدم علمه تعالى ببعض المعلومات جعلوا هذا القول الذى

الشخص كما ان الفصل داخل فى قوام النوع وحينئذ فالتشخص شخص لانوع له

اى المشخص الذى به يمتاز الشخص المعين من نوع عن سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام الشخص كما ان الفصل امر داخل فى قوام النوع والمراد من القوام الماهية بمعنى مابه الشيء هو هو فان الماهية بهذا المعنى شاملة للكلى والجزئى لا الماهية بمعنى مايكون جوابا عن السؤال بماهو فانها مختصة بالكليات كما صرح به بعض المحققين قالوا ليس زيد مثلا هو الانسان وحده والا لصدق على عمرو انه زيد بل هو الانسان مع شيء آخر نسميه بالتشخص وذلك التشخص متشخص بذاته اى جزئى حقيقى لانوع له والا لاحتاج فى وجوده الى مشخص آخر ينضم الى نوعه وننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى تشخص متشخص بذاته لا بواسطة مشخص آخر وايضا تقييد الكلى بالكلى لايفيد الجزئية فلو كان لكل شيء ماهية كلية لم يحصل جزئى اصلا لعدم الانتهاء الى متشخص بذاته قال فى حاشية التجريد المتأخرون حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته لما سبق آنفا وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها اى بالهويات ويكون اتحادها بالماهية النوعية التى هى بعض ماهو داخل فى قوامها ثم ان هذا الامر فى الماديات يكون ماديا لامحالة فيلزم ان لايحصل العلم بها للمبادى العالية وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب الجزئيات المادية ولا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذى يحقق من كلام الحكماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود الخاص بل تشخصها عين وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار يصير به ممتازا عن غيره فالفاعل الذى يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابى وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض القائمة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره وماذكروه من التشخص لانوع له لايطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات فى المقولات العشر حتى قال فى التعليم الاول لايستطيع ذاكر ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس فى الممكنات شخص لايكون له حقيقة نوعية (قوله وحينئذ فالتشخص شخص لانوع له) يعنى حين ماكان التشخص امرا داخلا فى قوام الشخص يلزم ان لايكون الجزئيات المادية المشتملة عليه معلومة بالكنه بطريق التعقل لان التشخص الذى هو جزء الشخص شخص لانوع له سواء كان داخلا فى القوام او خارجا

اشتهر منهم سببا لهذا الحمل لا ان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول بخصوصه كما زعمه بعض الناظرين (قوله فالتشخص شخص لا نوع له) اذ لو كان له نوع كان امتيازه عن سائر التشخصات بتشخص آخر فذلك الآخر ممتاز ايضا بآخر وهكذا فيدور او يتسلسل

اذالمميز عن سائر افراد النوع لابد ان يكون متميزا متشخصا بذاته لابواسطة مشخص آخر قطعا للدور اوالتسلسل ومن غفل عنه اورد عليه بان الدليل الدال على كونه شخصا لانوع له دال عليه سواء كان داخلا فى القوام اوخارجا فالتخصيص بالدخول تطويل بلافائدة انتهى نعم يتجه على الشارح ان التشنيع المذكور لايتوقف على الدخول فى القوام بل يكفيه مجرد كونه شخصا لانوع له وان كان خارجا والظاهر من المبنى عليه ان يكون موقوفا عليه كالاساس وماقيل المراد مجرد المنشائية لاالاحتياج اليه فانما يدفعه عن كلامه فى حشية التجريد لاعن كلامه ههنا ويمكن دفعه بان المبنى على مااشتهر هو التشنيع المعتدبه الناشى عن احتمال ذهب اليه طائفة من العقلاء لامطلق التشنيع والحق فى الجواب ان ليس بناء الحمل والتشنيع على مااشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذى هو الحكم بان من جملة المعلومات ماهو جزئى حقيقى مادى لانوع له اعم من ان يكون داخلا فى القوام اوخارجا كمايدل عليه جوابه الآتى فان حاصل التشنيع ان من جملة المعلومات ماهو جزئى حقيقى لانوع له مع قطع النظر عن كونه داخلا اوخارجا ويدل عليه مااشتهر لان الدال على الاخص دال على الاعم وذلك الجزئى فى الماديات مادى فلايدرك بكنهه بطريق التعقل لان العقل انما يدرك الكليات والجزئيات الغير المادية فكل مايدرك بطريق التعقل فله نوع اوجزئى غيرمادى بل انما يدرك بطريق التخيل فيلزم ان لايكون ذلك التشخص ولاالشخص المشتمل عليه معلوما بالكنه بطريق التعقل فيلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات وحاصل جواب الشارح انهم لايثبتون فى الشخص امرا داخلا فى قوامه مسمى بالتشخص فان ذلك الاثبات باطل بالدليل الذى اقاموه على بطلان قول من قال ان الشخص مجموع الماهية النوعية والعوارض المختصة به وهو انه لوكان العوارض جزأ من الشخص لم يصح حمل الماهية على افرادها ضرورة ان الضحك والانسان مثلا متباينان فيكون كل منهما مباينا للمجموع المركب منهما بل يكون الحمل فى الحقيقة حمل الجزء على الكل المتمايزين بحسب الخارج وذلك باطل قطعا بل الشخص معروض تلك العوارض وبهذا الدليل يبطل ايضا احتمال كون الشخص الممكن مجموع الماهية النوعية والوجود الخاص بل لايثبتونه اصلا لاداخلا فى القوام ولاخارجا لان امتياز الشخص عندهم اما بالعوارض الخارجية كالكيف والكم والاين وامثالها ولكل منها نوع مندرج تحت المقولات التسع واما بالوجود الخاص الزائد على الماهية الممكنة وله ايضا نوع وليس من شانه ان يدرك بالحس اما الاول فلانه عبارة عن حصة معينة من الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان المتخصص بالاضافة الى الماهيات كماسبق منه وقد تقرر عندهم انه مامن كلى الا وهو نوع لماتحته من الحصص واماالثانى فلانه عند الحكماء معقول ثان لايحاذى بهامر فى الخارج فيكون معدوما فى الخارج ولاشئ من المعدوم فى الخارج

وهو مادى فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانيــة وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون فى الشخص امرا داخلا فى قوامه مسمى بالتعين والتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجلى واما بحسب النظر الدقيق

بمرئى او محسوس باحــدى الحواس فاذا كان امتياز الشخص عندهم باحـدهذين الامرين فلا يكون امتيازه عما لا نوع له لا داخلا فى قوامه ولا خارجا عنه فضلا عن امتيازه عما لا نوع له محسوسا باحدى الحواس وايده بقوله والعوارض والمعروضات الخ كأنه قال وكيف يثبتون ممكنا لا نوع له محسوسا باحدى الحواس وقد حصروا اعيان الموجودات من العوارض والجواهر فى المقولات العشرة هى الاجناس العالية فكل ممكن ولو من المجردات له نوع وبالجمــلة ليس فى اعتقادهم مفهوم يدرك بالحس دون العقل بل كل مايدرك بطريق التخيل هو يدرك ايضا بطريق التعقل عندهم فلا اختلاف فى المدرك بل فى الادراك فهم مع ذلك الاعتقــاد لا يعلمون لزوم ماهو الكفر لهم فلا ينبغى تكفيرهم على اصول اهل السنة فى قوله بل امتيازه الخ ترق وبهذا البيان سقط الاوهام من جملتها ماقيل ان اريد المقولات العشرة فالصغرى القائلة بان جميعها داخلة فى احدى المقولات ممنوعة لجواز ان لا يكون بعضها داخلة فى العشرة على انهم لم يقيموا دليلا على هذا الحصر كما فى المواقف وان اراد مطلق المقولات بمعنى مطلق المحمولات ولو كانت جزئيات بناء على جواز كون الجزئى محمولا فى التحقيق فالكبرى المطوية القائلة بان كل ماهو داخل فيها فله ماهيــة كلية ممنوعة لجواز ان يكون بعض الجزئيــات الحقيقية بسيطا لا ماهية كلية له كذات الواجب والتشخص ولا بد لنفى ذلك من دليل انتهى اقول ولا يخفى ان كون بعض الممكنات متشخصا بذاته ان حمل على معنى كون التشخص معللا بالماهية بالذات او بواسطة لازمها فقد قالوا ان النوع على هذا يحصر فى فرد وان حمل على معنى كون التشخص عين الذات كما فى الواجب عندهم فهو مناف لقولهم بان الوجود زائد على ماهية كل ممكن فليس عندهم ممكن لا نوع له قطعا على ان المراد هنا حصر الممكنات المادية المحسوسة باحدى الحواس عندهم وفى اعتقادهم ولا شك فى انحصار تلك الماديات فى العشرة عندهم وان لم تحصر فى الواقع مع ان الشارح ههنا مانع لدليل التكفير فلا يقابله المنع قطعا (قوله فانهم لا يثبتون فى الشخص امرا داخلا فى قوامه مسمى بالتعين الخ) وفيه انهم ادعوا كون التعين والتشخص وجوديا واستدلوا عليه بانه جزء الموجود فى الخارج بخلاف المتكلمين حيث ذهبوا الى ان التعين عدمى فهذا صريح فى ان الحكمــاء اثبتوا امرا داخــلا فى قوام الشخص مسمى بالتعين والتشخص ولا مخلص الا بان يحمــل مراده على ان لا يثبته المحققون منهم وان اثبته بعضهم فلا ينبغى تكفير جميعهم (قوله واما بحسب النظر الدقيق الخ) يعنى قد اشتهر بينهم ان المشخص هو العوارض الخارجية وليس بصحيح لان كلا من تلك العوارض ثابت للشخص فى الخارج بحيث تكون القضية القائلة بان زيدا متحيز اوطويل اوقصير اوابيض قضية خارجية اوحقيقية لا ذهنية ومن البين ان ثبوت شيء لشيء فى ظرف

(قوله بحسب النظر الجلى الخ) وذلك لان اختصاص كل شخص بعوارض حالة له مسبوق بامتيازه عن صاحبه والا لم يختص فرد بعوارض مخصوصــة وفرد آخر بعوارض اخرى بل الكل يكون مشــاركا فى الكل

(قوله بل امتياز كل شخص عن ســائر افراد نوعه بالعوارض الخارجيــة) فح يمكن ادراك كل منها بطريق التعقــل وكذا الحال اذا كان امتيازهــا بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من تلك العوارض ذو ماهية كلية عندهم على ماسيصرح به الشارح وكذا الوجود الخاص (قوله بمعنى ان هذا النحو من الوجود الخ) اى لا بمعنى ان الوجود ينضم اليــه فيصير المجموع شخصا قال الشارح العلامة فى حواشيه على شرح الاشــارات والذى يقتضيه قواعدهم ان الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر فى فرد وان كانت مادية فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل اســتعداد خاص يستدعى وجود تلك الماهية مقارنا باعراض وهيآت مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض

(قوله فامتيازه بنحو وجوده الخ) اذالتحقيق ان الوجود ليس امرا منضما الى المهيات انضمام الاجزاء والصفات بل هو انتزاعى منشأه نحو استناده الى الوجود الحق الواجب المطلق فكل موجود كما انه يكون مبدأ لآثاره بنحو واستناده الخاص كذلك يكون به ممتازا عن جميع ماعداه قال الشارح فى حواشيه على شرح الاشارات والذى يقتضيه قواعدهم ان المهية انه كانت مجردة فنوعها منحصر فى فرد وان كانت مادية فيختلف اشخاصها بحسب استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل استعداد يستدعى وجود تلك المهية مقارنا باعراض وهيآت مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض والهيآت ينضم الى المهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص المهية عين وجودها بالذات وغيره بالاعتبار فان وجودها الذى يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذى يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود آخر يخصصه الاستعداد الآخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها و امتيازها ولذلك لا يشتبه علينا عند تبدل الاعراض هذا كلامه فعلم ان تكفير المكفرين لهم وتشنيعهم اياهم مبنى على قصور فهمهم لقواعدهم وفساد نظرهم فى شواهدهم

فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التى تسمى مشخصة هى عنوان التشخص وعلامته التى بها يمتاز عندنا ولذلك يختلف تلك

من الخارج والذهن فرع وجود المثبت له فى ذلك الظرف بداهة فلا بد ان يكون ذلك الشخص موجودا متشخصا قبل ثبوت تلك العوارض له ولو قبلية بالذات فلا تكون تلك العوارض مشخصة له فى التحقيق بل المشخص هو الوجود الخاص المقرون بتلك العوارض الخارجية وايضا لو كان المشخص هو تلك العوارض لتبدل الشخص عند تبدل العوارض واللازم باطل ضرورة ان الشخص باق من اول عمره الى آخره مع تبدل عوارضه فى كل وقت وهذان الدليلان اشار اليهما فى حاشية التجريد كما عرفت ويتجه على الثانى انه يجوز ان يكون المشخص فى الواقع هو العوارض اللازمة الغير المتبدلة (قوله فامتيازه بنحو وجوده الخاص) اضافة النحو من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد وقوله بمعنى ان هذا النحو الخ يعنى ان ليس امتيازه بالوجود الخاص بمعنى ان الوجود الخاص ينضم الى الماهية النوعية فيصير المجموع شخصا معينا اذ قد دل الدليل على بطلانه سواء كان الوجود المنضم موجودا فى الخارج كسائر الاعراض الخارجية اوامرا اعتباريا كما عرفت بل نقول ان كان الوجود المنضم موجودا فى الخارج لكان ثابتا للماهية فى الخارج فيلزم ان يكون الماهية موجودة متشخصة قبل ثبوته وهو مع كونه مستلزما لوجود الكلى الطبيعى فى الخارج مستلزم للدور اوالتسلسل لانا ننقل الكلام الى وجودها المتقدم على ثبوت المنضم وان كان اعتباريا معدوما فى الخارج يلزم ان لا يكون شخص موجودا فى الخارج لان عدم الجزء يوجب عدم الكل بل امتيازه به بمعنى ان هذا النحو المقارن لتلك الاعراض مخصوص به اى خصه الفاعل به بحيث ينتزع منه لا من غيره فيكون به ممتازا عن سائر افراد نوعه مع كون هذا النحو اعتباريا خارجا عن قوام الشخص واما مقارنة هذا النحو لتلك العوارض المخصوصة دون غيرها دائمة اومتبدلة فباقتضاء الماهية النوعية واستعدادها لها دائما او لاستعدادات متواردة متعاقبة فى مادة ذلك الشخص عندهم (قوله وعلامته التى بها يمتاز عندنا) اى لا بنفس التشخص فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لا نفس التشخص الذى هو معقول ثان وفى هذا الكلام اشارة الى الاصطلاح المشهور بان يقال لعل مرادهم من جعل العوارض مشخصة جعلها مشخصة عندنا لا فى نفس الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق (قوله ولذلك يختلف تلك

والهيآت تنضم الى الماهيــة الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية

الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض اخرى والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة فى احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان فى الجزئى شيئا داخلا فى قوامه ليس ذلك داخلا فى الكلى بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشيء واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا او خطأ فان ماينفونه عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو فى الحقيقة نقص على ما فصلوه فى موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال فى حقنا وهى فى حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات فى حقه نقص فلا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعرى وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفى علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذى يفضى الى نفى علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه

الاعراض) اى لاجل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لا فى نفس الامر يختلف تلك الاعراض باختلاف المدارك والاذهان اذ ربما يتشخص ويمتاز الشخص عند بعض الاذهان بكيفه وكمه وعند البعض الآخر باينه وملكه اوبالمجموع وحاصله لوكان العوارض مشخصة فى الواقع لم يختلف بحسب اختلاف الاذهان واللازم باطل وهذا دليل آخر غير ماشار اليه فى حاشية التجريد لايقال غاية مايدل عليه هذا الدليل انه ليس مجموع العوارض القائمة بالشخص مشخصا فى الواقع والمطلوب ان لاشيء من العوارض بمشخص ولايلزم ذلك من هذا الدليل لجواز ان يكون العوارض المتعددة الحاصلة عند كل مدرك يمتاز هو عنده مشخصا فى الواقع لانا نقول فعلى هذا يلزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة فى الخارج سواء كان التشخص عين الوجود الخاص اوكانا متلازمين كما يدل عليه قولهم كل موجود متشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقى كلام هو ان غاية الادلة الثلثة المذكورة فى الكتابين ان لايكون المشخص فى الواقع تلك العوارض ولا يلزم منه ان يكون المشخص هو الوجود الخاص وهو المطلوب الا ان يقال ليس هناك امر متقدم على جميع العوارض الا الوجود الخاص والتشخص وهما امر واحد بالذات كما نص الفارابى وغيره * واعلم ان الوجود الذهنى عند مثبتيه كالوجود الخارجى فى جميع ماذكر الى هنا واما عند النافين فلا وجود ولا موجود ولا تشخص ولا مشخص (**قوله** بمن يقول برجوع السمع والبصر الخ) كما ذهب اليه الاشعرى وخالفه الجمهور والنزاع مبنى على ان الاحساس باحدى الحواس علم عنده ونوع مخالف للعلم عندهم فلقائل ان غاية هذا الارجاع ان تكون المسموعات والمبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه جزئى كانكشافها علينا بواسطة السمع والبصر بل اكمل منه بكثير لكن ذلك

(الانكشاف)

(قوله سواء كان صوابا او خطأ الخ) فكيف اذا كان صوابا محضا وحقا صريحا (شعر) وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم * وزدت اعتقاد النفسى فانى * بغرض لكل امرء غير طائل *

حين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجودها الذى يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذى يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود آخر يخصصه الاستعداد الآخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان الشخص وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها او امتيازها ولذلك لايشتبه علينا عند تبدل الاعراض (قوله فانها جواهر واعراض داخلة فى احدى المقولات) فانهم حصروا الممكنات فى المقولات العشرة حتى قال المعلم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها

فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئى حيث قال فى الاشارات الرأى الكلى لاينبعث عنه الشوق الجزئى

الانكشاف هل يترتب على صفة العلم كما ذهب اليه الاشعرى او على صفة اخرى هى السمع والبصر كما ذهبوا اليه فكل مفهوم جزئى نعلمه بواسطة الحواس على الوجه الجزئى فهو معلوم له تعالى على الوجه الجزئى الاكمل بواسطة صفة العلم عند الاشعرى فلا اختلاف بيننا وبينه تعالى فى المدرك بان يكون بعض المعلومات معلوما لنا دون الواجب تعالى ولا فى الادراك بان يكون بعض العلوم الجزئية حاصلا لنا دون الواجب تعالى بل فى طريق الادراك من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة آلة جسمانية دون الواجب تعالى فتأييد كلامه بذلك الارجاع مما لاوجه له فانه قياس مع الفارق نعم لو كان الارجاع لنفى الانكشاف على الوجه الجزئى لصح التأييد وليس فليس ﴿ قوله فان قلت قد تقرر الخ ﴾ ابطال لتوجيهه السابق لكلامهم بقوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة الخ ومنشاؤه ماسبق منه من ان المؤثر فى الكل هو الله تعالى فى تحقيقهم كما يشير اليه اذ على تقدير صدور المواد والماديات عن غير الواجب لايلزم تعقله بها فضلا عن تعقله بالوجه الجزئى وحاصل الايراد ان الجزئيات المادية صادرة عندهم عن الواجب تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم الجامع للايجاب وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وكل شئ كذلك فهو معلوم له تعالى بالوجه الجزئى قبل الايجاد فلا يتوقف العلم الجزئى بالشئ على وجوده عندهم فضلا عن الاحساس به فيبطل التوجيه السابق اما الصغرى فلما سبق من تحقيق مذهبهم مع ما تقرر فى كتبهم من ان صدور الاشياء عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم واما الكبرى فلما تقرر عندهم ايضا من ان الفاعل بالاختيار ولو بالمعنى الاعم يتوقف فعله على تصور ذلك الفعل بالوجه الجزئى ولك ان تقول لو صح التوجيه السابق لكان علم العقول بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلى عندهم لاستحالة الآلة الجسمانية فى كل مجرد فيلزم ان لايكون تلك الجزئيات عندهم معلومة بالوجه الجزئى لاحد من الواجب والعقول مع انها معلومة لاحدهم بالوجه الجزئى لانها اما صادرة عن الواجب او عن العقول بالاختيار عندهم وكل ماصدر بالاختيار فهو معلوم للمصدر بالوجه الجزئى لما تقرر من توقف فعل المختار على التصور الجزئى فقد ظهر ان هذا الايراد غير موقوف على تحقيق مذهبهم السابق لكنه قصد المحافظة على ذلك التحقيق ولم يجوز خلافه ﴿ قوله الرأى الكلى ﴾ لعل مرادهم من الرأى والتصور ههنا اعم من التصور الساذج الكلى والتصديق بفائدة مبهمة او التصور المقارن بذلك التصديق فيكون الرأى الجزئى عبارة عن التصور الجزئى المقارن بالتصديق بفائدة معينة او مجموعهما وذلك لان مجرد التصور لاينبعث عنه الشوق

على قدم سواء فلا يتخصص مراد جزئى بل لابد له من شعور جزئى وارادة جزئية ثم اعلم ان هذا فى علم الجواهر القدسية بناء على ان علومها بما سوى ذاتها وصفاتها الانضمامية حصولية ارتسامية والا فعلم البارى تعالى شانه ليس بحصولى فلا يتصف بالكلية والجزئية وهو يدرك الاشياء كلها على ماهو عليها فى الخارج وفى انفسها فلا يتخيل ورود هذا البحث عليهم ولا يفتقر فى دفعه عنهم الى الجواب الذى اورده الشارح وغيره مع ان تقييد الكلى بالكليات الكثيرة انما يفيد انحصار النوع على فرد واحد بحسب الخارج لا فى العلم السابق على صدوره عن الفاعل ووجوده وعبارة الشيخ فى الاشارات الرأى الكلى لاينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لايتخصص جزئى منه دون جزئى آخر الا بسبب مخصوص لامحالة يقترن به ليس هو وحده وقال المحقق الطوسى

قوله الا بسبب الخ اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان يبذل مثلا لاينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغى ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم

و بينه الشراح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي مبدأ تخيلات الحركات الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ماذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ماقررت هو

الجزئي اى الشوق الى فعل جزئي معين بل لابد من التصديق بالفائدة المعينة المرجحة لذلك الفعل على الترك عندهم والتعبير عن التصديق بالتصور للايماء الى ان مرادهم من التصديق بالفائدة اعم من الشك والوهم والتخييل كما قيل وقد سبق الاشارة اليه (قوله بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته) مثلا اذا اردنا فعلا من الافعال المشتملة على فائدة ما فالفعل المراد كلي نسبته الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال على السواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الكلي لاينبعث منه الشوق الى خصوصية الكتابة للزوم الترجيح من غير مرجح بل لابد بعد ذلك ان يتصور الكتابة في ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالفائدة المعينة المترتبة عليها لترجح على غيرها عندنا فينبعث منه الشوق الى خصوصيتها وانت خبير بان الشوق الذي هو ميل النفس مستحيل في حقه تعالى فم تحقيق مذهبهم السابق من ان موجد الكل هو الواجب تعالى دل عبارة الشوق على ان مرادهم من الفاعل هنا هو الكاسب ومدار السؤال حينئذ على انه اذا لم يمكن الكسب بالرأى الكلي فلا يمكن الايجاد بالطريق الاولى وان حمل الشوق على غايته التي هي الارادة الجزئية المتحققة في الموجد والكاسب فتدل على ان مرادهم اعم من الموجد والكاسب فحينئذ نقول لاشك ان الفعل الذي يكسبه العبد عند اهل السنة ومحققي الحكماء ويوجده عند المعتزلة والبعض الآخر من الحكماء غير معلوم له بالوجه الجزئي قبل صدور ذلك الفعل منه كسبا او ايجادا ضرورة توقف علومنا الجزئية بغير نفوسنا الناطقة على الاحساس وتوقف الاحساس على وجود المحسوس فلو توقف صدور ذلك الفعل عنا على علمنا به بالوجه الجزئي لزم الدور الباطل فقد ظهر صحة الجواب الآتي عندهم وبالنظر الى مذهبهم وان لم يصح عند اهل السنة وهذا القدر كاف ههنا لان مراد الشارح بيان ان ليس في كلامهم ماينافي التوجيه السابق لابيان ان الواقع كما ذكروا هكذا ينبغي ان يفهم المقام (قوله ولذا اثبتوا في الفلك الى آخره) اى لاجل ان فعل الفاعل المختار ولو كسبا يتوقف على التصور الجزئي اولاجل ان الرأى الكلي لاينبعث عنه شوق جزئي يتوقف عليه ايجاد ذلك الفعل اوكسبه اثبتوا في الفلك الفاعل المختار عندهم وراء النفس المجردة له التي هي بمنزلة النفس الناطقة بالنسبة الينا قوة جسمانية يرتسم فيها صور الحركات الجزئية الجسمانية وتلك القوة بمنزلة الخيال فينا فيكون مبدأ وآلة لتخيل تلك الحركات ومنه ينبعث شوق جزئي الى كل حركة ويتأكد ذلك الشوق بالتصديق بان في كل حركة كمالا مؤديا الى التشبه بالمبادى العالية التي جميع كمالاتها بالفعل كما قالوا فيصدر منه تلك الحركة وفي قوله وربما سماها بعضهم

الكلي نسبة الى سائر جزئياته على السوية فلا يخصص مراد جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية ولما كانت الارادة الكلية تتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئي فكما انه لاينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية كذلك لاينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي والمراد بالرأى الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي (قوله وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة) انما قال ذلك مبالغة في كونه مما لابد منه وذلك البعض هو الامام الرازي زعما منه ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسي ان ذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاذاتين متباينين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ ان الكل نلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك الجزئيات بجسم الفلك ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما في نفوسنا (وهو)

ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شئ فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئي * قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات ايضا

وهوالامام الرازى اشارة الى دفع مااورده الطوسى على الامام من ان اثبات نفسين لجسم واحد مما لم يذهب اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المنطبعة هو تلك القوة الجسمانية ولا محذور فى اثباتها وراء النفس المجردة وانما المحذور فى اثبات نفسين مجردتين (قوله قلت قد صرح بعضهم الى آخره) يعنى يصح صدوره عن رأى كلى منحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به بعضهم ورئيسهم كما يدل عليه التوفيق الآتى فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال عن المصرحين لا عن جميعهم قيل حاصل الجواب منع التقرر عندهم وفيه انه يأباه النقل عن الاشارات مع نقل استدلال الشراح بل الحق انه منع للزوم تعقله للاشياء على الوجه الجزئى مما تقرر عندهم مستندا بتحرير القاعدة المتقررة عندهم بان مرادهم من التصور الجزئى ماهو جزئى حقيقة اوماهو فى حكمه فى عدم التعدد بحسب الخارج ومراد الشيخ بالرأى الكلى فى الاشارات مايقابله اى ماليس بجزئى لا حقيقة ولا حكما لما سنبينه ونحن نقول لا حاجة الى التأييد بتصريح الشيخ وغيره اذ هناك دليل قاطع على ان مرادهم من التصور الجزئى مايعم الجزئى الحقيقى والمنحصر فى فرد اذ لما توقف الادراك على الآلة الجسمانية عندهم وجب حمله على ذلك لان ذلك التصور سابق بالزمان على وجود الصادر الحادث ويستحيل تعلق الاحساس وسائر القوى الجسمانية بالمعدوم وانما يتعلق بالموجود الحاضر او بصورته المخزونة فى الخيال بعد غيبوبتها عن الحس المشترك عندهم كما يدل عليه كلامهم فى باب الرؤيا (قوله يصح صدوره عن رأى كلى) لان ماذكروه فى بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلى الى جزئياته سواء فلو انبعث شوق الى بعض معين دون غيره لزم الرجحان من غير مرجح لا يجرى هنا لا لماقيل اذ لا جزئيات لما لا مثل لفرده اذ الكلام فى الترجيح السابق على وجود ذلك الفرد بل لان ذلك المنحصر انما انحصر فيه لامتناع غيره بحسب نفس الامر عندهم قالوا التعين ان علل بالماهية امابالذات او بواسطة مايلزمها انحصر نوعها فى شخص والا فيعلل بمحلها فيجوز تعددها بتعدد القوابل امابالذات كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصور الانسانية واما بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك واذا لم يتعدد القابل لا بالذات ولا بالاستعدادات انحصر الماهية الحالة فيه فى شخص واحد كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا ان ماليس بمادى ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر فى شخص واحد كذا فى المواقف وشرحه فقد ظهر ان انحصار

وابدانها بعينها (قوله يصح صدوره عن رأى كلى) وذلك لان جزئيات هذا النوع لا تكون متساوية الحصول فى الواقع فلا يكون نسبة الرأى اليها على السوية ايضا كما لا يخفى

ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصرا فى فرد يكون هذا الفرد المركب لامثل له من نوعه

ماهيات العقول كل فى شخص لكون تلك الماهية علة تامة لتعينها المعين امابالذات او بواسطة لازمها الذى هوانتفاء المقارنة للمادة فيمتنع لها فرد آخر امتناعا بالذات وبالغير وان انحصار نوع كل فلك وكذا الشمس ليس لاقتضاء ماهيته النوعية بل لامر خارج هوامتناع تعددالقوابل لابالذات ولا بالاستعدادات اذقدزعموا ان الواجب تعالى موجب فى افعاله فكل مااستعد للوجوديجب ايجاده ومالم يستعد يجب عدم ايجاده فليس فى الامكان ابدع مما كان اذليس فى الجواد بخل ولا فى القدرة نقصان فعدم تعدد القوابل لعدم امكان التعدد فعدم ايجادشمس اخرى ليس لمجرد عدم الارادة مع امكان الارادة كمايقوله القائلون بكون الواجب تعالى مختارا لاموجبا بل لامتناع الارادة والايجاد فى نفسها عندهم وان كان امتناعا بالغير فى الواقع وهذا القدركاف فى الترجيح والصدور عندهم فصحة الصدور مبنية على انتفاء الامكان الوقوعى وقول المنطقيين بامكان شمس اخرى مبنى على الامكان الذاتى فلاتناقض ولااشكال فى صحة الجواب المذكور على زعمهم نعم يتجه عليهم من طرف المتكلمين ان امتناع تعدد افراد تلك الانواع المنحصرة مبنى على كون الواجب تعالى موجبا فى افعاله وذلك قطعى البطلان بحدوث العالم وبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح المذكور لماذكرتم بعينه نعم يجوز الصدور كسبا عن رأى كلى لكن قياس الايجاد على الكسب قياس فاسد ولذا استدل اهل السنة على نفى كون العبد خالقا لافعاله بانه لوكان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل كل فعل واللازم باطل ضرورة كذا حقق المقام ودع عنك خرافات الاوهام (**قوله** ومن البين الى آخره) لما كان ماصرح به بعضهم دافعاللاشكال بمالامثل له من نوعه كالفعال والشمس لا بماله مثل من نوعه كزيد وهذا الحجر احتاج الى ضميمة هذا الكلام وحاصله انه تعالى عالم بكل ماهية ذاتيا كان لذلك الفرد او عرضياله ومن العرضيات مايختص به ككون زيدا بنالفلان متولدامن امرأة كذا فى مكان كذا فى وقت كذا ولوسلم فالعرضى المركب من عرضيات كثيرة مختص به فى الخارج قطعا ألايرى ان الماشى على القدمين صادق على مثل الدجاج وعريض الاظفار صادق على مثل الفرس مع ان المجموع المركب منهماغير صادق على شئ منهما فاذا ركب الماهية الانسانية مثلامع العرضى المختص بزيدكان المجموع المركب منهما ماهية نوعية للفرد المركب من العارض والمعروض منحصرة فيه لما قدمنا من ان مامن كلى الاهو نوع لماتحته من الحصص فيكون ذلك الفرد المركب لامثل له من نوعه الذى هو المجموع المركب من ماهيتى العارض والمعرض ويرد عليه انه غير حاسم لمادة الاشكال لان زيدا المعروض لذلك العارض المختص به من جملة ماصدر عن الواجب تعالى كما ان مبدأ ذلك العرضى من جملته ايضا وايضا ذلك المجموع نوع اعتبارى ومبنى الجواب

(قوله ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض الخ) يعنى اذا تقرر انه يصح عندهم صدور المعلول الذى لامثل له من نوعه عن رأى كلى فنقول انه يصح صدور كل شئ عن الله تعالى بالاختيار من غير حاجة فى ذلك الى تعقل ذلك الشئ على الوجه الجزئى اذ من البين ان كل معروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه الذى هو مجموع الماهيتين الكليتين اعنى ماهية المعروض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصراً فى فرد فى الواقع لايكون لهذا الفرد المركب من هذا المعروض والعارض مثل من نوعه فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الرأى الكلى كما يصح صدور الشمس والعقل الفعال عن الرأى الكلى المنحصر فيهما ولا شك ان كل معلول له ماهية كلية معروضة لماهية كلية اخرى صارتا منحصرتين فى الواقع فى ذلك المعلول فيصح صدوره عن الفاعل باعتبار تعقل الماهيتين المنحصرتين فيه

(على)

على انه فرق بين النوع المنحصر فى فرد والعرض المنحصر فيه فى هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الكلى عندهم له معنيان الاول المشهور وهو مالا يمنع

على تعميم النوع من الحقيقى والاعتبارى وفرد النوع الحقيقى هو زيد المعروض الموجود فى الخارج وفرد النوع الاعتبارى هو المركب الموجود فى الذهن لافى الخارج وكل من الموجود الذهنى والخارجى صادر عن الواجب تعالى ولذا بادر الى العلاوة فقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من الشخص والعرضى المحمول عليه كزيد الضاحك الآن فى هذا المكان لا المركب منه ومن عرضه الغير المحمول عليه كمجموع زيد وضحكه كما توهمه من قال فيه ان كون المركب كذلك لايفيد فى المقام بل لابد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك فان الله تعالى كما كان فاعلا للمركب فاعل لاجزائه انتهى ولايمكن حمله على ماذكرنا لان الموضوع والمحمول لايتغايران جعلا ووجودا والا لامتنع الحمل بينهما نعم مبدأ اشتقاق العرضى كالضحك موجود بجعل آخر (**قوله** على انه لافرق الى آخره) يعنى لو سلم ان بعض الصادر عن الواجب تعالى له مثل من نوعه كزيد المعروض لعارضه المختص به فلاحاجة لنا فى تصحيح الصدور عن رأى كلى منحصر الى التزام النوع المركب لان النوع فى كلامهم مبنى على التمثيل اذ لافرق بين النوع المنحصر والعرضى المنحصر فى ذلك التصحيح اذ مدار الصحة على الانحصار ولامدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور مالامثل له من نوعه كذلك يصح صدور مالانظير له من عرضيه ففى هذا الكتاب جواب عما اورده عليهم فى حاشية التجريد من ان التخصيص بالنوع بلا مخصص لعدم الفرق فقد دل العلاوة على ان مراده من العارض فى هذا المقام هو العرضى المحمول كالضاحك لا العرض الغير المحمول كالضحك اذ ليس زيد من افراده فضلا عن كونه منحصرا فيه بخلاف مثل الضاحك لكن يتجه عليه ان عدم الفرق بينهما انما يصح اذا كان الايجاد عندهم غير العلم بذلك الكلى المنحصر وليس كذلك فحينئذ العلم بالعارض المنحصر يكون ايجادا للعارض لاللمعروض فلابد من النوع المنحصر عندهم وسيتضح ماذكرنا بقى هنا كلام سبق الى بعض الاوهام وهو انه تعالى ان لم يعلم انحصار النوع والعارض يلزم الترجيح المذكور ونفى العلم ببعض المعلومات وان علم يلزم علمه الجزئى بذلك الفرد وليس بشئ لان الحكم بالانحصار لايتوقف على التصور الجزئى الايرى انا نحكم بانحصار مفهوم الخالق فى الواجب تعالى مع انا لانعلمه تعالى الا بوجوه كلية منحصرة فيه مثل واجب الوجود (**قوله** ويمكن التوفيق الى آخره) يحتمل ان يكون جوابا لسؤال مقدر بان يقال لكن بقى التناقض بين كلاميهم احدهما قولهم الرأى الكلى لاينبعث عنه شوق جزئى وثانيهما قولهم المعلول الذى لامثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى

(قوله على انه لافرق بين النوع المنحصر فى الفرد والعرض المنحصر فيه فى هذا الحكم) قال فى حاشية شرح التجريد اذاجوزتم صدور الشئ عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لايجوز ان يصدر عن تصور كلى منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا فى ذلك الفرد وماالفرق بين النوع المنحصر فى الفرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثانى لابد لذلك من بيان (قوله ويمكن التوفيق بين كلاميهم) اعنى قولهم ان الرأى الكلى لاينبعث عنه شوق جزئى وقولهم ان المعلول الذى لامثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى

نفس تصوره من وقوع الشركة والثانى ماهو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك فى الواقع وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثانى ولكن يبقى انه يمكن حينئذ فى الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر فى فرد فلا تثبت النفس المنطبعة * واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام ولذلك اختلف فيها

كلى منحصر فيه وحاصل الجواب ان الكلى فى اقول الثانى بالمعنى المشهور ولذا احتيج الى تقييده بقيد المنحصر فى فرد وفى القول الاول بالمعنى الغير المشهور فيكون مرادهم من التصور الجزئى فى تلك القاعدة اعم من الجزئى حقيقة او حكما مجازا بقرينة ماصرحوا لاحقيقة اذ ليس للجزئى معنيان كذلك ويحتمل ان يكون جوابا آخر عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق كما دفع السؤال دفع التناقض والفرق بين جوابى التناقض ان الاول مبنى على ان الكلى بالمعنى المشهور مستعمل فى المعنى الحقيقى فى اقول الثانى وفى المعنى المجازى اى ماتعدد افراده بالفعل فى القول الاول والثانى مبنى على ان الكلى مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة فى كل من القولين لامجازا فى القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن اصل الاشكال جوابا بتحرير القاعدة العقلية لابتخصيصها كما وهم (**قوله** والثانى ماهو مشترك بين كثيرين) اى ماتعدد افراده بالفعل امافى الخارج فقط كالانسان والفرس واما فى الذهن فقط كالوجود والعدم وسائر الامور الاعتبارية فلايكون مثل الشمس والعقل الفعال كليا بهذا المعنى بل بمعنى الاول المشهور ولعل جمع العقلاء فى هذا التعريف لقصد المشاكلة للتعريف الاول او لتغليب الاشرف الذى هو الانسان على غيره والا فهو انما صح فى التعريف الاول لان المراد من وقوع الشركة فيه تجويز العقل صدقه على الكثير مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عن تصوره وللتنصيص عليه زادوا قيد النفس ولاشك ان كل كلى ولو كليا فرضيا كاللاشئ مع قطع النظر عن ذلك يجوز العقل صدقه على جميع العقلاء والمراد من الاشتراك فى هذا التعريف صدقه على الكثير فى الواقع وكثير من الكليات بهذا المعنى كالفرس والجماد لايصدق على شئ من العقلاء فى الواقع فالصواب الكثير (**قوله** ولكن يبقى انه يمكن حينئذ) اى حين ماكان مرادهم من التصور الجزئى المصحح للصدور ايجادا او كسبا شاملا للكلى المنحصر فى فرد وحاصل هذا الايراد بابطال السند المذكور فى الجواب بانه لو كان مرادهم من التصور الجزئى مايعم الكلى المنحصر فى فرد لم يثبت عندهم القوة المنطبعة فى الفلك اذ يمكن تصور نفسه المجردة كلا من تلك الحركات الجزئية بكلى منحصر فى تلك الحركة وانما تثبت تلك القوة عندهم اذا توقف صدور تلك الحركة عنها على تصورها على الوجه الجزئى الموقوف الى آلة جسمانية مع انها ثابتة عندهم اقول هذا مدفوع بماذهبوا اليه من ان الصور الكلية المرتسمة فى النفس للاجسام

(قوله اختلف فيها الخ) والمذكور ههنا مايصح ان يلتفت اليه وينظر فيه وماعدا ذلك من الاقوال فلا يستحق لذلك فلو حمل العين على ماهو الاعم من العين بحسب الخارج والتعقل يشمل مذهب من يقول بان صفاته تعالى لاهى هو ولاهى غيره ولو اريد من الصورة المجردة القائمة بذاته تعالى ماهو الموجود بالحضور العلم يشمل مذهب من يقول بزيادة

كلى (قوله ولكن يبقى انه يمكن حينئذ فى الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث الخ) قال فى حاشية التجريد وماقيل فى الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة التامة مالم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضى امراً غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة لايدفع ذلك بل هو دليل

المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشيء

والجسمانيات يجب ان تكون مأخوذة من الصور الجزئية المرتسمة فى القوى بتجريد المشخصات كما دل عليه كلامهم فى العقل بالملكة من مراتب النفس حيث جعلوا حصول الصورة الكلية فى العقل فى تلك المرتبة مشروطا باحساس الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات قالوا فلا يعلم الاكمه ماهية اللون ولا العنين ماهية لذة الجماع فاذا كان الفلك فاقدا لتلك القوة لم يحصل فى نفسه المجردة ماهية مطلق الحركة ولا ماهية شيء من عوارضها التى هى مبادى اشتقاق عرضيات الحركة فضلا عن الماهية المنحصرة فى فرد بخلاف ما اذا لم يكن فاقدا لها اذ حين ما تمت الحركة المعينة كالدورة المعينة مثلا ترتسم فيها صورته الجزئية فيتصور النفس الفلكى الحركة الآتية عقيبه بكلى منحصر فيها وهو مثل هذه الحركة المعقب لها وكيف يحمل مرادهم ههنا على ان صدور الحركة المعقب لها المعينة عن النفس الفلكى يتوقف على تصورها الجزئى السابق على وجودها مع قولهم بتوقف الادراك الجزئى على تعلق الآلة الجسمانية مع استحالة تعقلها بالمعدوم فى الخارج وهل هذا الا تناقض صريح

(قوله فذهب بعضهم الى ان علمه تعالى) اعلم ان للعلم عندهم معنيين احدهما نفس الادراك وثانيهما مبدأ الادراك ولذا تراهم فى اسامى العلوم يطلقونه تارة على الادراك وتارة على الملكة التى هى سبب الادراك فاذا كان الادراك عبارة عن الصورة على المذهب الاصح اى مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد سواء كانت صورة خارجية اى هوية موجودة فى الخارج كما فى العلم الحضورى او صورة ادراكية كما فى العلم الحصولى كما ذكره فى كتبه كان العلم مشتركا بين العلم بمعنى الصورة والعلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات وبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما فى ذات الواجب تعالى فى علمه بذاته وفى الصورة الواحدة الاجمالية فى علمه تعالى بغيره كما يثبتها الشارح له تعالى ويصدق المعنى الاول بدون الثانى على الصورة الواحدة التفصيلية لمعلوم معين التى هى مرآة لملاحظته فانها مبدأ لانكشاف ذلك المعلوم لا لسائر المعلومات ويصدق المعنى الثانى بدون الاول على ذاته تعالى فى علمه تعالى بالممكنات على مذهب الحكماء وعلى صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة الاجمالية على مذهب المتكلمين فلا تناقض بين ما ذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء وبين ما سبق من اتفاقهم فى ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته او بالممكنات لان اتفاقهم فى المعنى الثانى واختلافهم ههنا فى المعنى الاول (قوله وذهب البعض الى ان علمه تعالى) لعل مراده سواء بذاته تعالى او بغيره (صور مجردة غير قائمة بشيء) من ذاته تعالى وذوات سائر الاعيان بل قائمة بانفسها وهى التى اشار اليها الامام حيث قال جميع ما نتصوره فلها وجود غائب عنا ما قائمة بنفسها كما يقوله

صفاته تعالى عنه (قوله غير قائمة بشيء الخ) ينبغى ان يكون مراد افلاطون من هذا القول بعينه هذا القول الاول وهو اوثق الآراء بناء على ان الحوادث كلها مع كونها مسبوقة الوجود بالعدم حاضرة عنده تعالى غير غائبة عنه اصلا لاحاطة وجوده وجود الموجودات كلها وتعاليه عن تطرق نسبة القبل اليه والبعد وتخلل حيث وقد وان يتصور بالنسبة اليه حالة منتظرة او يعترى على عظيم شانه امكان وقوة وهذا واضح وان عجز عن تصوره الاوهام ولا يلزم عليه حدوث العلم ولا زيادة على الذات

آخر (قوله وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات) فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا ينافى كون علمه تعالى ازليا وكون المعلومات حادثة

افلاطون او مرتسمة فى العقل الفعال كما يقوله الحكماء فعلى هذا يكون المثل الافلاطونية شاملة للكليات والجزئيات لانا نتصور الكلى وصور الجزئيات ولو من عالم المعقول المجردة موجودة فيه قال شارح المقاصد ذهب بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء الى ان بين عالمى المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس فى تجرد المجردات ولا فى مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا فى مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل اى ظهوره كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زال المقابلة والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركة افلاكه واشراقات العالم العقلى وهذا ما قاله الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لايتناهى عجائبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لايحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسمانى فان البدن المثالى الذى يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فتلتذ وتتألم باللذات والآلام انتهى واذا كان لكل مجرد مثال مقدارى فى هذا العالم فيكون لكل مالا ينقسم مثال مقدارى فيه ايضا كالنقطة والكليات فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثال المقدارى بعض المثل الافلاطونية لانه كما يثبت صورا معلقة مقدارية يثبت صورا معلقة غير مقدارية للكليات ويحكم بان علم الواجب هو تلك الصور المعلقة كلية كانت او جزئية ونقل عنه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلى ابدى لايتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات كالضحك والبكاء والجهل والقيام واللا قيام فان الانسان متصف بالكل واحتج عليه بان الانسان مثلا قابل للمتقابلات والا لم تعرض له فيكون فى نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وهو جزء هذا الانسان الذى لاشك فى وجوده وجزء الموجود موجود فى الخارج فالقابل للمتقابلات موجود فى الخارج فقد حكم بكون فرد من الانسان مجرد موجودا فى الخارج وهو بعينه علم الواجب تعالى بالانسان عنده ولما ورد عليه ان ذلك الفرد القابل هو بعينه الماهية المجردة عن جميع العوارض والحكم بوجودها قطعى البطلان لان كل موجود فى الخارج متعين متصف ببعض المتقابلات

(قوله وظاهر عبارة الاشارات يشعر الخ) هذا الاشعار فى الحيز المنع وقول الشيخ فيها ان واجب الوجود لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة داخلة فى الذات متقومة لها بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة اوغير متباينة لاتثلم الوحدة والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبذلك كثرت الاسماء لكن لاتأثير لذلك فى وحدانية ذاته تعالى انتهى لامثال يفهم الاماهو المفهوم من عبارته الواقعة فى الشفاء الناطقة بنفى كون علم البارى حصوليا لايريد من عروض اللوازم الكثيرة الاضافية والسلبية مايخيله ظاهر اللفظ من تحقق العارض والمعروض وحصول نسبة العروض وحاصله ان كون الواجب على اعلى مراتب التجرد واقصى درجات الظهور يقتضى ان يدرك ذاته بذاته اذ هو نور وقائم بذاته وعين الوجود

والظهور فالذى يصدر عنه ليس يصدر الا من حيثية العلم لعدم تصور حيثية آخرى فى ذاته خارجة اوداخلة فيلزمه ادراك جميع الموجودات بذاته الى اقصى مراتب الوجود فجاءت الكثرة متأخرة غير قادحة فى الوحدانية واستوضح ذلك من الوحدة فانها مع كونها ابعد الاشياء عن الكثرة يلزمها ان يكون نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وخمس الخمسة وهكذا الى غير النهاية وكان قد ذكر قبل ذلك بقوله الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ماهذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول وقال ايضا واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ماتحقق ويعقل مابعده من حيث هو علة لمابعده من وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازلة من عنده طولا وعرضا والشارح قد نسب الى ظاهر عبارة الاشارات هذا الرأى السخيفة ناسبا على المحقق الطوسى وغيره والا فالشيخ برئ منه ومن امثاله

وهى التى اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه

بداهة اول كلامه صاحب حكمة الاشراق بان ليس مراد افلاطون من الفرد المجرد القائم بنفسه ذلك بل هو اشارة الى ماعليه الحكماء المتألهون يعنى الاشراقية من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جواهر مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذى لنوع النار هو الذى يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه بلسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلى لذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لابمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماهية انسانية مجردة موجودة فى الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة فى المواد ويكون هناك انسان محسوس يفسد وانسان آخر معقول مجرد لايفسد ابدا ولايتغير وبالجملة الصور المعلقة ليست المثل الافلاطونية لان مثل الافلاطون نورية اى من عالم العقول وهذه المثل المعلقة من عالم الاشباح التى بعضها ظلمانية وبعضها نورانية ففى قوله اشتهرت اشارة الى تأويل صاحب حكمة الاشراق ومراده وذهب البعض الى ان علمه تعالى تلك الصور المعلقة سواء كانت عين المثل الافلاطونية اولا (**قوله** وظاهر عبارة الاشارات الى آخره) حيث قال «واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته» لابواسطة صورته «ثم يلزم قيوميته» مفعول يلزم والقيوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه والمراد هنا عليته لجميع ماسواه «عقلا بذاته لذاته» قيل حال من ضمير قيوميته اى حال كونه عالما بذاته ويمكن ان يكون

(قوله وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك) وهى ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جائت الكثرة لازمة متاخرة لاداخلة فى الذات متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة اوغير متباينة لاتثلم الوحدة والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لاتأثير لذلك فى وحدانية ذاته انتهى وذلك كالوحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة فى هذه الامور الخارجية قدح فى وحدة المعروض

(قوله هو تعالى يعقل الاشياء دفعة الخ) حاصله انه جل د (رميدرك جميع الموجودات بذاته من غير احتياج الى حصول صور خارجية او ارتسام صور ذهنية بل يدرك كل مايتصور ادراكه ومن شأنه ان يدرك به بادراك ذاته وذلك لان كل ماهو داخل تحت الوجود فهو صادر عنه تعالى من جهة علمه

حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر فيها صورها فى جوهره تعالى او يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها

مفعول له ليلزم اى يلزم لعلمه بذاته لذاته « ان يعقل الكثرة » فاعل يلزم « جاءت الكثرة » جواب لما لازمة متأخرة لا داخلة فى الذات متقومة بها « وجاءت ايضا على ترتيب » اقتضته العناية الازلية هو ترتيب سلسلة الممكنات « وكثرة اللوازم من الذات » سواء كانت « متباينة » كالعقول « اوغير متباينة » كالصفات « لاتثلم الوحدة » اى لاتخل بها اذالثلمة خلل فى الحائط « والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لاتأثير لذلك فى وحدانية ذاته تعالى » وحدة حقيقية بحيث لاتعدد لابالذات ولا بالاعتبار ولايخفى ان اللوازم الغير المتباينة ليست بصريحة فى الصور العقلية القائمة بالذات لجواز ان تحمل على الاعتبارات العقلية كما يتبادر من اللوازم الاضافية والسلوب ولذا قال ظاهر عبارته وفيه مافيه بل الظاهر هى تلك الاعتبارات والاولى ماقيل تلك العبارة ماذكره فى العلم الانفعالى والفعلى حيث قال « الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية مثلا كما نستفيد من السماء صورة السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصيرلها وجود من خارج مثل مانعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون مايعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى » فعلى هذا انما قال ظاهر عبارته اذ يمكن تأويله بان مراده من الوجه الثانى مجرد تقدم العلم الواجبى على وجود الاعيان ولو تقدما بالذات لامع ارتسام صورها فى ذات الواجب تعالى (قوله حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة) اى من غير تقدم تعقل بعضها على بعض تقدما ذاتيا اذ الدفعى الآنى يستلزم حدوث تعقلها وهو محال فعلى هذا يكون المراد من الاشياء غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علة للعلم بتلك الاشياء عندهم فيكون متقدما بالذات (من غير ان يتكثر بها) اى فى تلك الدفعة ويؤيده ما فى بعض النسخ من قوله فيها (صورها فى جوهره تعالى) اى فى ذاته تعالى (او يتصور حقيقة ذاته) اضافة الحقيقة الى الذات كشجر الاراك لان حقيقته تعالى عين ذاته عندهم وليس له تعالى حقيقة كلية والتصور هنا بالمعنى اللغوى اى قبول الصورة وهو مطاوع التصوير يقال صورته فتصور (بصورها) اى بصورة شئ منها بناء على اضمحلال الجمعية بالاضافة الجنسية والا لم يصح مقابلته للشق الاول بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا فانه يدل على ان ذاته تعالى لم تتصف بصورة من صورها اصلا وهو لم يفهم من الشق الاول الدال على نفى اتصاف ذاته تعالى بالصور

فادراكه سبحانه به متقدم على صدوره عنه وسابق على وجوده منه فذاته تعالى اولى من الصورة الفائضة بعلمه فى كونه منشأ لانكشافها وبالجملة ان ذاته الذى هو نفس علمه سبحانه اولى فى ان يكون علما ومبدأ للانكشاف من الشئ الصادر من حيث علمه وجهة ادراكه به وقوله اولى بان يكون عقلا المراد منه هو اولى فى كونه عقلا اى علما بمعنى مبدأ الانكشاف عند العقل لا الاولوية بحسب نفس الامر كيف والنسبة بين الذات وبين كونه عقلا للصورة الفائضة نسبة الضرورة دون الامكان والجواز مع الرجحان فليس يتأتى لك ان تفهم من هذا الاولى ماتفهمه من امثال قولهم ان حركة الشمس على الفلك الرابع لمركز العالم اولى من حركتها على فلك التدوير الغير الشامل بل يجب عليك ان تفهم منه الضرورة والوجوب ولكن الشيخ اطلق الاولوية اظهارا لوقاره واشعارا بان الرمز منه كالقطع من غيره هذا (الكثيرة)

(قوله او يتصور حقيقة ذاته بصورها) هذا صريح فى عدم قيام تلك الصور بذاته تعالى

بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته لانه يعقل ذاته وانه مبدأ

الكثيرة وكلمة او في سياق النفي للعموم فكأنه قال من غير ان يتصف ذاته تعالى بالصورة لا بصور متعددة ولا بصورة واحدة منها ولك ان تقول مراده من غير ان يتصف بصورها التفصيلية ولا بصورها الاجمالية الوحدانية للزوم المفاسد على كل تقدير منها كون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا ومنها زيادة الصفة على الذات ومنها كونه تعالى محلا لبعض الممكنات الصادرة عنه تعالى والكل محال عندهم ولذا شنعوا عليه في الاشارات ولذا قال صرح بنفيه بل ذلك التعقل الدفعي (بان يفيض عنها) اى حقيقة الذات (صورها) سواء كانت صورا خارجية كما في صور العقول القديمة اوصورا علمية كما في صور الحوادث المرتسمة في بعض العقول (معقولة) هذا هو ظاهر الاضراب لكنه يأباه كون المعلولات عندهم مرتبة في الوجود الخارجي فالوجه انه اضراب عن لازم الكلام الاول اى فلا تفيض عنها صور في تلك الدفعة لا متعددة ولا واحدة بل تفيض عنها بعدها صورها معقولة مرتبة كما في صور العقول الخارجية اوغير مرتبة كما في الصور الادراكية المرتسمة في العقول بناء على ان علوم العقول اجمالية غير مرتبة عندهم وقوله معقولة حال من الصور اى تفيض حال كونها معقولة لا انها تصير معقولة بعد الفيضان وحاصله ما اشار اليه بهمنيار في التحصيل من ان تعقل الواجب تعالى بالاشياء ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعقلها على ان يكون تعقلها متأخرا عن صدورها اذ يستحيل الصدور بدون العلم فيدور اويتسلسل بل بمعنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعلق فتفيض تلك الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بذواتها فقد ادعى الشيخ في هذا الكلام امرين احدهما ان تلك الصور الفائضة معقولة للواجب تعالى بذواتها لا بصورها المرتسمة في ذاته تعالى وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى فاشار الى دليل الاول بقوله وهو اى فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة معقولة كحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة (اولى بان يكون علما) بمعنى الصورة الحاضرة عند المجرد (من تلك الصور الفائضة من عقليته) يعني صور تلك الصور بمعنى ان تلك الصور الفائضة لو كانت معقولة لا بذواتها بل بصورها لفاضت هناك صور اخرى لاجل معقولية الصور الاولى ليكون مرايا لملاحظتها ولا مانع لكون كل من الصورتين علما له تعالى لان كلا منهما صادرة عن الذات حاضرة عنده تعالى مع ان الصورة الاولى اقدم بالذات من الثانية التي هي ظل لها فتلك الصور الفائضة اولا اولى بان يكون علما من صورها الفائضة ثانيا لاجل معقوليتها وماليس باولى لا يقع في حق الواجب تعالى فتلك الصور الفائضة معقولة بذواتها لا بصورها المرتسمة في ذات الواجب واشار الى دليل الثاني بقوله (لانه تعالى يعقل ذاته وانه مبدأ

يستلزم العلم بالمعلول على ما يرشد اليه قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان العلم بالعلة التامة

(قوله بل يفيض عنها صورها معقولة) اى يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها من غير حاجة له تعالى في تعقلها الى صور آخر (قوله وهو اولى بان يكون عقلا الخ) حاصله ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقولة اولى بان يكون عقلا وادراكا لتلك الفائضة من تعقلها وادراكها بصور مجردة قائمة بذاته بنحو آخر (قوله لانه يعقل ذاته) بذاته وانه مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء و ذلك لان العلم التام بالعلة التامة مقتض للعلم التام بمعلولها دون العكس فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة

ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوجه الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا افتقر كل معلول الى تلك العلة

لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ وكلام شارح الاشارات فى شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء

لكل شئ) الظاهر انه عطف على ذاته ويمكن الحالية ويتجه على الاول ان العلم بكونه مبدأ لكل شئ موقوف على العلم بكل شئ والكلام فيه فيكون الدليل مشتملا على المصادرة والجواب عنه ان ليس المراد بالمبدئية المعقولة هذه النسبة ليتوجه ذلك بل المراد هو الخصوصية مع كل معلول معين لما تقرر عندهم من ان لا بد لكل علة من الخصوصية مع معلولها دفعا للرجحان من غير مرجح وهذه الخصوصية فى الواجب تعالى ليست حالة زائدة بل عين الذات عندهم فعلمه تعالى بذاته بكنهه يستلزم العلم بجميع لوازمه التى من جملتها كونه تعالى جوادا مطلقا ومعدن كل خير وكمال وخصوصية ذاته تعالى مع المعلول الاول وخصوصية ذاته مع المعلول الثانى بشرط المعلول الاول وهكذا فبهذا الاعتبار يكون العلم بذاته تعالى علة تامة للعلم بجميع الاشياء على ان يكون العلم بالاشياء لازما متأخرا عن العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه عالما موجبا لفيضان صور بعضها صور خارجية وبعضها صور ادراكية وهذا هو المراد بقولهم علم الواجب تعالى بذاته منطو على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الاجمالى على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين فى رسالة مستقلة فى علم الواجب تعالى وللاشارة الى الانطواء من تلك الخصوصيات قال (فيعقل من ذاته كل شئ) ولم يقل من العلم بذاته كل شئ مع ان علة التعقل ومبدأه عندهم هو العلم بالذات فلك ان تقول الضمير فى قوله وهو اولى عائد الى الواجب تعالى على معنى انه اذا لم يحتج الواجب تعالى فى التعلق الدفعى الذى هو مرتبة العلم الاجمالى بالاشياء الى صورها التفصيلية المتعددة او الاجمالية الوحدانية لانه تعالى اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور الفائضة من عاليته تعالى يعنى لو كان هناك صور ادراكية افاضت معقولة ايضا لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادر اما نفس العلم او مسبوق به لا متأخر عنه للزوم الدور او التسلسل فلا بد ان ينتهى مبدأ الانكشاف الى الذات فهو اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور المتأخرة عن عاليته تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم فى تلك المرتبة الاجمالية لان العلم الاجمالى الدفعى عبارة عن العلم بذاته تعالى المشتمل على العلم بخصوصياته مع المعلولات اجمالا كما عرفت فى الانطواء المذكور واذا لم يحتج الواجب تعالى الى صورها فى مرتبة العلم الاجمالى لم يحتج اليها فى مرتبة العلم التفصيلى الذى هو الصور الفائضة عن الذات خارجية اوادراكية مرتسمة فى محل آخر فعلى هذا يثبت الامر الاول ايضا وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات وكلام المحقق الطوسى يمر عليه ويحوم حوله بما ليس مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس ونفى الظن وغيرهما من الكلمات الضعيفة لان مراده ثبت بما ذكره كما عرفت (قوله يحوم حول ظاهر كلام الشفاء) وانما

من غير العلم بكونها مستلزمة بجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل بسائر الاشياء التى بعد المعلول الاول من حيث وقوعها فى السلسلة النازلة من عنده اما طولا او عرضا

فى هذا الموضع فانه قال كما لايحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته

قال ظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل على نفى قيام الصور بذاته تعالى فى مرتبة العلم الاجمالى واثبات قيامها به فى مرتبة العلم التفصيلى الذى هو مرتبة الايجاد بناء على ان الكثرة العارضة لاتقدح فى وحدته الذاتية فيكون موافقا لما فى الاشارات لايقال فعلى هذا لايكون مافى الشفاء صريحا فى نفى قيام الصورة لانا نقول مراده التصريح بحسب الظاهر ويمكن ان يقال مافى الشفاء وان كان صريحا فى نفى قيام الصورة بذاته تعالى ظاهرا وباطنا الا انه ليس بصريح فى ان علمه تعالى بغيره عين المعلومات بل هو ظاهر فيه اذ احتمال الصور الادراكية فى كلامه قائم ولو مرجوحا نعم على هذا يتجه عليه ان تلك الصور الادراكية اما قائمة بذاته تعالى وقد نفيها من قبل واما قائمة بنفسها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ابطلها الشيخ وغيره واما قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج الواجب فى علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام صورة المعلول الاول ببعض الممكنات غير صحيح قطعا لكنه بحث آخر لايدفع الاحتمال المذكور اذ سيجيء من الشارح ان الشيخ ردد علم الواجب بين الاحتمالات فى الشفاء ولم يعين ان الحق ايها هذا الذى ذكرناه الى هنا مبنى على مافهمه الشارح من الشفاء وسيجيء تحقيق كلام الشيخ فى انه جزم فى الشفاء بالاحتمال الاول اعنى قيام الصورة الواحدة الاجمالية بذاته تعالى فى مرتبة العلم الاجمالى لتكون تلك الصورة علما اجماليا سابقا على ايجاد المعلولات بالاختيار فالاضراب هنا على ظاهره وقوله وهو اولى الى آخره بالمعنى الاول يكون اشارة الى ان علمه بتلك الصورة الاجمالية حضورى لاحصولى وبالمعنى الثانى يكون اشارة الى ان مبدأ انكشاف تلك الصورة هو الذات لاالصفة الزائدة كما قال الاشاعرة ﴿ قوله فانه قال كما لايحتاج العاقل ﴾ اى النفس الناطقة فى ادراك ذاته لذاته متعلق بالادراك اما اشارة الى ان ادراك ذاته لذاته لابواسطة آلة جسمانية لان ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العالم به الى تلك الآلة واما اشارة الى ان ادراك ذاته مقتضى هويته لاينفك عنه اصلا سواء التفت الى ذاته اولا ﴿ الى صورة غير صورة ذاته ﴾ اى غير هويته الخارجية واطلاق الصورة على الهوية الخارجية مع ان الاشياء فى الخارج اعيان وفى الاذهان صور عندهم مبنى على تشبيه الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة عنده فى كونهما مرآة لملاحظة المعلوم ففى العلم الحضورى يكون المرآة والمرئى متحدين فى الماهية وفى شخص الوجود الاصيلى خارجيا كان ذلك الوجود كما فى علم النفس بذاتها او ذهنيا كما فى علمها بالصورة الذهنية الحاضرة عندها وفى العلم الحصولى مختلفين فى احدهما كما فى علم الانسان بحده التام او برسمه * واعلم انهم اوردوا على علم النفس بذاتها بانه يستلزم اجتماع مثلين فى محل واحد بناء على ماهو التحقيق من ان الحاصل فى الذهن عين ماهية المعلوم واجابوا عنه تارة بان

التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعلقت شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك

المحال اجتماع مثلين موجودين في ظرف واحد لا اجتماع مثلين احدهما موجود في الخارج والآخر في الذهن وتارة بان علم النفس بذاتها حضوري فليس هناك صورة ذهنية اخرى ماعدا الصورة الخارجية ليلزم الاجتماع المثلين والجواب الثاني هو المختار عند المحققين ولذا اختاره المحقق الطوسي هنا اقول يتجه على كل من الايراد والجواب انهم ان ارادوا ان النفس عالمة بكنه ذاتها فظاهر الفساد والا لعلمت انها جوهر اوعرض وان ارادوا انها عالمة بذاتها ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير مماثلة للنفس لانها صورة ذلك الوجه المغاير لها بالماهية لاصورة نفس النفس فهناك صورتان احديهما خارجية والاخرى ذهنية قائمة بالاولى وليستا بمثلين (قوله لا يحتاج ايضا الى آخره) هذ صريح في ان علمه تعالى بغيره من الممكنات عين الممكنات واستدل عليه بالاعتبار الآتي وحاصله كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا بمشاركة الغير معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لا بصورها علما حصوليا يلزم ان يكون الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها علما حضوريا لكن المقدم حق فكذا التالي اما حقية المقدم فبالوجدان واما الملازمة فلان تعقل الصورة بذاتها لا بصورتها الاخرى لعلاقة الصدور كما يدل عليه التعليق بالمشتق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور بالمشاركة فاذا كان الضعيف موجبا لذلك التعقل فيوجبه الاقوى بالطريق الاولى (قوله فهي صادرة عنك الى آخره) لعل مراده الصدور الظاهري لا الحقيقي لانه منافي لما اسلفه في تحقيق مذهب الحكماء من ان لامؤثر عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حمله على مذهب نفسه وغيره من الشيعة والمعتزلة من كون العبد موجدا لافعاله لانه هنا في صدد تحقيق مذهب الحكماء في احاطة علم الواجب تعالى بالكل بعلاقة العلية للكل ويدل على ماذكرنا انه جعل فيما يأتي حصول الصورة لنا حصولا للقابل لا للفاعل فمراده بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بايجاد الغير تلك الصورة الحادثة وما تتوقف هي عليه من المحل الذي هو النفس وسائر العلل المعدة وغير المعدة وبالصدور الاستقلالي ان يكون وجود الكل اعني الصادر وما يتوقف عليه بايجاد الواجب تعالى ان توقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة ان يتوقف على شيء وبالصدور الاستقلالي ان لا يتوقف على شيء كما توهمه الشارح في الوجه السابع الآتي فانه مبطل للاستدلال بالعلية على احاطة علم الواجب بناء على ان جميع الممكنات مترتبة يتوقف بعضها على صدور البعض الآخر عندهم وكذا توهمه من قال هنا الصورة صادرة عنا بمشاركة المعلوم الذي تلك الصورة ظل له الا ان يكون ماذكره هذا القائل توضيحا لمراد الشارح فيما توهمه لكن توضيح مراد المحقق الطوسي

لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها بنفسها ايضا من غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصور فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع مايصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلالها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول

هنا اولى من توضيح مراد الشارح فيما يأتي الا يرى ان المحقق فرع على هذا البيان (**قوله** بل كما تعقل ذلك الشئ بها) لكونها مرآة لملاحظته (كذلك تعقلها بنفسها ايضا) لاتحاد المرئي والمرآة فالمعقولية عارضة للصورة اولا ولذي الصورة ثانيا وبواسطتها وهذا كما يرى المرآة اولا وبواسطتها الصورة المرتسمة فيها وتحقيق ذلك ان العلم مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها النفس اولا كالمعاني الحرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم بكونها معلومة معلوما بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال ماقال (**قوله** بل انما يتضاعف الى آخره) يعني ان هنا علمين احدهما حصولي وهو العلم بالشئ بصورته والآخر حضوري وهو العلم بالصورة بذاتها فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف الصور فيهما بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فيهما المتعلقة بذاتك اوبالصورة فقط اما المتعلقة بذات العاقل فهي كونه بحيث حصل عنده الشئ بصورته وكونه بحيث حضر عنده الصورة بذاتها واما المتعلقة بذات الصورة فهي كون الصورة صورة ادراكية للشئ ومرآة له وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة لملاحظة نفسها هذا باعتبار كونها علما واما باعتبار كونها معلومة فلها اعتبار آخر وهو كونها ذات صورة ادراكية هي مرآة لها فان العقل ينتزع عنها صورة هي مرآة لها وان لم يكن لها صورة زائدة على ذاتها كما ينتزع الحرارة من الحرارة في قولنا حرارة النار حارة فهي من حيث كونها ماله تلك الصورة المنتزعة معلومة والتركيب مجموع هذه الاعتبارات فقوله فقط متعلق بالتعلق لا بالتضاعف لان جميع هذه الاعتبارات متضاعفة البتة وماقيل من جملة تلك الاعتبارات كون العاقل قابلا للصورة وكون الصورة مقبولة له فليس بشئ لان حلول الصورة في العاقل من خواص العلم الحصولي ولا مدخل له في العلم الحضوري كما سيصرح به في نفي الظن فلا يكون متضاعفا في العلم الحضوري كما ان الفاعلية والمنفعلية المترتبتين على الصدور من خواص العلم الحضوري فلا يتضاعفان في العلم الحصولي (**قوله** ولا تظنن ان كونك محلا) منع للملازمة باعتبار المقدمة الواضعة باعتبار آخر بوجهين احدهما بان يقال ان اريد انا نتعقل تلك الصور بذاتها مطلقا لا بشرط الحلول فينا فالمقدمة

قوله ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط الخ) دفع لما يمكن ان يقال من ان الصورة العقلية انما تكفى في تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول صورة اخرى معها مساوية لها بخلاف مايصدر عن العاقل فانه ليس بحال فيه ومن ان الصورة العقلية ليست صادرة عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة حالة في النفس صادرة عن العقل الفعال ووجه الدفع اما عن الاول فهو ان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل والا لم تكف نفس ذاتنا في تعقل ذاتنا بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو شرط تعقلها حتى اذا حصل لها الصورة بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل واما عن الثاني فهو ان حصول الشئ عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لغير ذلك الشئ وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشئ المجرد للمجرد وحصول الشئ للقابل بل اضعف في كونه حصولا لغيره من حصول الشئ للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بالطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله الخ

تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك اياهـا فان حصلت لك تلك الصورة بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول

الواضعة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك التعقل بشرط الحلول فينا وان اريد التعقل بشرط الحلول فالمقدمة الواضعة مسلمة لكن الملازمة ظاهرة المنع حينئذ لان المعلول الصادر عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشـق الاول واثبات المقدمة الواضعة الممنوعة بابطال السند بزعم مسـاواته للمنع بان يقال ذلك الاشتراط باطل فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها فلوكان تعقل النفس تلك الصورة الصادرة عنها بالمشـاركة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حلولها فيها لزم ان لا تعقل ذاتها بذاتها لان ذاتها غير حالة فى ذاتها اذ لا يتصور حلول الشئ فى ذاته وان جاز حلول جوهر فى جوهر آخر وقوله بل انمـا كان كونك محلا الى آخره تعيين لمنشـأ غلط الظن المذكور كأنه قال نعم الحلول فيك شرط فى حصول تلك الصورة لك لانها عرض يحتاج وجوده الى الحلول فى محل وحصولها لك شرط فى تعقلك اياها بالعلم الحضورى لان مدار العلم الحضورى على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية بعض الافراد لكونه عرضا لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العـلم الحضورى مستغنية عن ذلك الاشـتراط لتحققه فى علم النفس بذاتها من غير حلول فلذا قال فان حصلت لك تلك يعنى فلو فرضنا حصول تلك الصورة بغـير الحلول فيـك حصل تعقلك اياها حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير حلول ولا يخفى انه ان اراد استغناء الطبيعة المطلقة فمسلم وغير مفيد وان اراد استغناء الطبيعة المخلوطة فذلك ممنوع لجواز ان تكون فى ضمن بعض الافراد مشروطة بالحلول وفى ضمن البعض الآخر بعدم الحلول فلا يتفرع ﴿ **قوله** فان حصلت لك الى آخره ﴾ فلذا اورد عليه الشارح الوجه الرابع من وجوه البحث الآتى وثانيهما بان يقـال ان الصورة الصـادرة عن النفس بمشـاركة الغير مقبولة لها وهى قابلة لها لكونها محلها وحال الصور الصادرة عن الواجب تعالى معه ليست كذلك فان اريد ان نعقل تلك الصور بذواتها مطلقا لا بشرط القـابلية والمقبولية فالمقدمة الواضعة ممنوعة لجواز ان يكون تعقلنا اياها بذواتهـا بذلك الشرط وان اريد ان نعقلها بذلك الشرط فالمقدمة الواضعة مسلمة لكن الملازمة حينئذ ظاهرة المنع لانتفاء الشرط المذكور فيما صدر عن الواجب تعالى واجاب عنه ايضا باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الممنوعة بابطال السند بقوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله الى آخره ولم يقل ان حصول الشئ لفاعله المستقل ليس دون حصوله لفاعله الغير المستقل وقابله كما يقتضيه اشـتراك الصدور لما قدمنا ان المراد من الصدور بمشاركة الغير مآله القابلية فقط وفاعل الكل الواجب لا الغير فمن قال ان الوجه الثـانى من الظن مبنى على كون الصورة الحالة فى النفس صادرة عن العقل الفعال فقـد غفل عن ذلك بل كل من السؤال والجواب مبنى على كونها صادرة عن الواجب تعالى ومن ههنا يعلم صدق ما قدمه الشـارح ناقلا عن الشيخ

(والمحقق)

الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتيــة للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيــه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين وقد حكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا

والمحقق الطوسي وبهمنيار من ان تحقيق مذهبهم ان لا مؤثر في الوجود عندهم الا الواجب تعالى وان الوسائط بمنزلة الشروط والآلات له (قوله فاذن المعلولات الذاتية الى آخره) وجعل فيه الواجب تعالى فاعلا لذاته بالنسبة الى تلك المعلولات الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده هنا على ذلك نعم خص الذكر بعد قوله واذ قد تقدم هذا الى آخره بالمعلول الاول الصادر لا بشرط شيء اصلا لكن مراده مقايسة البواقي عليه كما سنشير اليه (قوله واذ قد تقدم هذا فاقول الى آخره) لا يخفى ان هذا الاسلوب انما يستعمل فيما كان المتقدم من مقدمات الدليـــل المتأخر وههنا ليس كذلك اذ لا يتوقف الدليل الآتي على ما تقــدم بل التفريع الســابق من قوله فهو عاقل اياها الى آخره يدل على ان المتقــدم دليل برأسه على ان علم الواجب بالمعلولات الذاتية عين تلك المعلولات فالوجه ما اشار اليه صاحب المحاكمات من ان هذا المطلب لما كان مستبعدا عند ارباب التحصيل والتعلم احتاج الى تقريبه من الاذهان اولا بالخطابيات ثم الى اثباته بالبرهانيات فما سبق خطابي وما يأتي برهاني فعلى هذا يندفع كثير من ابحاث الشارح كما نشير اليه لكن الشارح سيشير الى ان قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما هو مبنى استدلاله ههنا موقوف على المقدمة الســابقة مع انها لا تجرى فيما عدا المعلول الاول وستعرف جريانها في الكل (قوله من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته) اى علمه بذاته (في الوجود) اى في الوجود بحسب نفس الامر (الا في اعتبار المعتبرين) المتوهمين لما لا وجود له في نفس الامر كانياب الاغوال وذلك لان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول واحد حقيقي لا تعدد له لا بالذات ولا بالاعتبار ويدل على ما ذكرنا ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال ذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول الا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بمــا هو هوية مجردة عقل وبمــا يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذي له ماهية مجردة لشيء والعــاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او آخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره فالاول باعتبارك انه ماهية مجردة لشيء هو عقل وباعتبارك ان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك ان الماهيــة المجردة لشيء هو معقول الى ان قال فقد فهمت ان

(وقوله واذ قد تقدم هذا فاقول) هذا شروع في اقامة البرهان على المطلوب بعد تمهيد تلك المقــدمات وتقريبه الى الافهام

فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثانى متقررا فيه تعالى وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس العقل الاول اياه

نفس كونه معقولا وعاقلا لايوجب كونه اثنين فى الذات ولااثنين بالاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الا اعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة ذاتها له وههنا تقديم وتأخير فى ترتيب المثال والغرض المحصل واحد انتهى وماقيل عالميته تعالى يقتضى التغاير ولو اعتبارا ليس بشىء والا لم يكن ذاته تعالى فى المرتبة المتقدمة على كل اعتبار عالما وذلك باطل كذا حققه بعض المحققين فعلى هذا يكون المراد بتعدد العلة فى قوله يكون العلتين تعددا وهو مالا يطابق الواقع (قوله فاحكم بكون المعلولين) اى يجب ان يحكم بكونهما شيئا واحدا فى الوجود النفس الامرى بان يكونا موجودا خارجيا واحدا لا بان يكونا موجودا واحدا علميا اذ علية الذات لذات المعلول الاول بطريق الايجاد فى الخارج فاما ان يكون المعلولان موجودا خارجيا واحدا او يكون ذات المعلول الاول موجودا خارجيا وعلم الواجب تعالى به موجودا علميا اى صورة ادراكية وعلى الثانى لايكونان شيئا واحدا فى الوجود بحسب نفس الامر وتلخيص كلامه ان ذات الواجب علة لذات المعلول الاول وعلمه تعالى بذاته لكونه علة للعلم بكل شىء هو علة للعلم بالمعلول الاول والعلتان واحدة فى الوجود فكلما كانت العلتان واحدة فى الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا واحدا لان الواحد الحقيقى لايصدر عنه الا الواحد ولانهما لو تعددتا فى الوجود لكان احدهما موجودا خارجيا مباينا لذات الواجب والآخر صورة ادراكية اذ لا قائل بكونهما موجودين خارجيين وذلك يقتضى ارتسام تلك الصورة الادراكية فى ذات الواجب لانها لاتقوم بذاتها لبطلان المثل الافلاطونية ولا بذات المعلول الاول والا لكان علم الواجب به متأخرا عنه وهو باطل كالارتسام المذكور والدليل الاول مستفاد من قوله وحكمت بكون العلتين الى آخره والدليل الثانى مستفاد من قوله من غير تغاير يقتضى الى آخره (قوله فاذن وجود المعلول الاول الى آخره) والظاهر ان مراده وكذا الكلام فى المعلولات الذاتية الباقية بناء على جريان الدليل الاول فيها فان الواجب تعالى بشرط المعلول الاول واحد حقيقى بالنسبة الى المعلول الثانى لايصدر عنه الا المعلول الثانى ولذا احتاجوا فى صدور المعلول الثالث الى شرط آخر ولايقدح تعدد العلة ذاتا او اعتبارا فى وحدتها بالقياس الى المعلول المعين الا يرى انهم لم يخصوا قاعدة ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد بصدور المعلول الاول بل اجروها فى سائر المواضع ولو كانت العلة متعددة بحسب الذات

من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة تحل فى ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ماليس بمعلولات لها بحصول الصور فيها

كما فى قولهم الجسم لايكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذ الواحد لايصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته منفعل نعم لايجرى الدليل الثانى لجواز ارتسام صورة المعلول الثانى فى المعلول الاول بل صورة كل معلول متأخر فى كل معلول متقدم ولقائل ان يقول ان خص المعلول فى قولهم العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول بالصادر عن العلة بالذات لابشرط شئ لم يجر هذا الكلام فى سائر المعلولات الذاتية الصادرة بشرط وايضا لم يتم ما يأتى منه من ارتسام صور جميع الكليات والجزئيات فى العقول بواسطة تعلقها الواجب تعالى العلة فى الكل وان عمم من المعلول الصادر بالذات او بالواسطة فهذا الكلام مع الدليل الاول كما يجرى فى المعلولات الذاتية القديمة يجرى فى الحوادث كلها فان الواجب بشرط مجموع المعدات السابقة الحادثة علة تامة لكل معلول حادث عندهم وهو بالنسبة الى ذلك المعلول واحد حقيقى لايصدر عنه غيره فيكون المعلولان اعنى ذات كل حادث وعلم الواجب به متحدين فى الوجود فيلزم ان يكون العلم بالحوادث ايضا حضوريا مع انه حصولى عنده والا لزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى بها والكل باطل ولذا احتاج الى صورها المرتسمة فى العقول وخص العلم الحضورى بالمعلولات الذاتية التى هى العقول مع الصور القائمة والجواب ان قولهم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بمعنى ان العلم بالمصدر بالذات وبالاستقلال بالمعنى الذى ذكرناه يوجب العلم بالمعلول هو على اطلاقه دليل على احاطة علم الواجب بالكل سواء كان ذلك العلم المحيط حضوريا او حصوليا ومع قيد آخر هو ان يكون صدور ذلك الصادر ذاته لابواسطة رأى كلى منحصر فيه دليل على ان علمه بذلك الصادر علم حضورى فالصدور فى الدليل الاول محمول على الدور لابواسطة رأى كلى فلايجرى فى الحوادث المتغيرة ولا فى الاجسام القديمة المتشكلة (**قوله** ثم لما كانت الجواهر العقلية) جواب سؤال مقدر بان يقال قاعدة الحضور بذاته من غير حاجة الى صورة مستأنفة لاتجرى فى الحوادث والا كانت الحوادث قديمة او كان علم الواجب بها حادثا ولا فى المتشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لايكون الواجب تعالى عالما بها وهو باطل فاجاب بان غاية مالزم ان لايكون علمه بها حضوريا ولابأس به لانه غير ممكن فى الازل ولا بأس بعدم حصول العلم الممتنع فى حقه تعالى لا ان لايكون عالما بها مطلقا ولو بالعلم الحصولى الممكن فانه تعالى عالم بها بالعلم الحصولى بناء على ارتسام صور جميعها فى العقول ولو بوجوه كلية منحصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك الصور حاضرة عنده تعالى ولما توجه

(قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ماليس بمعلولات لها الخ) يعنى أن لها نوعين من التعقل احدهما تعقل معلولاتها وهو عين معلولاتها وثانيهما تعقل ماليس بمعلولات لها كتعقلها الواجب تعالى وتعقلها المعلومات المعدومات وذلك انما يكون بحصول صورها فيها على طريق الاشراق من الواجب تعالى والحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلومات عنده تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهى حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر فى ذاته

وهى تعقل الاول الواجب ولا موجود الاوهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ماهى عليه فى الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر

ان يقال انما يتم ذلك لو كانت العقول عالمة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية والمتشكلات ولو بوجوه كلية منحصرة وذلك ممنوع اشتغل اولا بدفعه بان للعقول علما حصوليا بغير معلولاته كعلم العقل الثانى بالعقل الاول فلكل منها علم حصولى بذات الواجب الذى هو علة كل شئ فبواسطة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يلزم ان يكون كل منها عالما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة مجردة كانت او مادية متشكلة جواهرا واعراضا موجودة فى الخارج او فى الاذهان ففى كلامه غاية الايجاز ومراده ماذكرنا ولعله اراد ان لكل من العقول علما حصوليا بكنه الواجب والا فالعلم بالواجب بوجه من الوجوه لو كان موجبا للعلم بكل معلول لكان كل انسان عالما بجميع الاشياء كعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان ولا ينقدح بما قاله الحكماء من امتناع اكتناه الواجب تعالى لان مرادهم امتناعه للانسان نعم يرد عليه منع ظاهر ثم الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعلولاته علما حضوريا كعلم العقل الاول بالعقل الثانى واثبات علية بعض الممكنات للبعض الآخر بالايجاد يناقضه قوله ولا موجود الا وهو معلول له لامتناع اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد شخصى الا ان يقال ان ذلك مبنى على كفاية الصدور الظاهرى فى العلم الحضورى بالمصادر كما فى علمنا بالصورة العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر وبعد ذلك يتجه عليه ان الكفاية المذكورة فى الصادر المباين للمصدر محل نظر (قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية) صفتان للصور والمراد بصورها الكلية صورها العقلية الكلية ولو منحصرة فى ذلك الموجود اذ الصور الخارجية لاتكون كلية وبصورها الجزئية الصور الخارجية للمجردات المعلولة لذلك العقل والصور العقلية الجزئية للمجردات التى ليست بمعلولة له كما قدمه لا اعم منهما ومن الصور الجزئية العقلية للمحسوسات المتغيرة او المتشكلة ايضا لان حصولها على الوجه الجزئى موقوف على الآلة الجسمانية وان توهمه الشارح فى الوجه السابع (قوله لا بصور غيرها) اى غير تلك الجواهر وغير تلك الصور بل باعيان تلك الجواهر واعيان تلك الصور بمعنى انفسها فيكون علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور القائمة بها حضوريا وبالحوادث والمتشكلات حصوليا ولا بأس به لانه ليس بابعد مما ذهب اليه بعض الحكماء من ان علمه تعالى بغير ذاته حصولى مطلقا وماقيل على هذا يلزم ان يكون مبدأ الانكشاف تلك الصور لاذات الواجب وهو مخالف لمذهبهم فمدفوع بانه انما يرد لوكان انكشاف تلك الصور على الذات بعد صدورها عن الذات وليس كذلك لما اشار اليه الشيخ من ان نفس صدورها عبارة عن تعقلها فهى انما فاضت معقولة لا انها فاضت فتعقلها الواجب فمبدأ

والصور وكذلك الوجود على ماهو عليه فاذن لايعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال*قلت هذا كلام اقناعى من وجوه * الاول انماذكره من انه كما لايحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا فى ادراك مايصدر عنه لذاته الى صورة غيرصورة ذلك الصادر غير بين وماذكره من الاعتبار من نفسك لايفى ببيانه بل ولا بالتأنيس به فان الصور العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائب عنهما وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه مستلزما لادراكه * الثانى ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة

الانكشاف هو الذات لايقال ليس الكلام فى انكشاف الصور بل فى انكشاف الحوادث بواسطة تلك الصور لانا نقول ليس للحوادث انكشاف آخر غير انكشاف الصور اذليس هناك علمان احدهما حضورى والآخر حصولى بل علم واحد هو بالقياس الى الصورة حضورى وبالقياس الى الحادث حصولى فانكشاف الحادث هو بعينه انكشاف الصورة (**قوله** وكذلك الوجود على ماهو عليه) اشارة الى دفع سؤال آخر بان يقال ذات الواجب وان كان علة لكل شئ الا انه لايكون علة لنفس الوجود على الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعى فلا يكون معلولا فاجاب بانه علة لكل شئ بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان يعلم جميع الاشياء باحوالها ولك ان تقول السؤال بان يقال ذات الواجب مفهوم تصورى فالعلم به يوجب تصور كل شئ لاالتصديق بوجودها ووقوعها على الترتيب الواقع والجواب بان تصور الذات يوجب تصور كل شئ بجميع احواله وذلك التصور يستلزم التصديق بوقوع كل شئ على الترتيب اذمن التصورات مايستلزم التصديق كما فى تصور اطراف القضايا قياساتها معها وان لم يكن كاسباله (**قوله** قلت هذا كلام اقناعى) اى خطابى فى مقام البرهانى فلا يكون صحيحا (**قوله** غيربين) اى غير معلوم لابداهة ولاكسبا فيكون منعا للمدلل بالاعتبار المذكور ولما كان منع المدلل راجعا الى منع مقدمة من دليله لاعلى التعيين وفى صحة ذلك المنع كلام قصد ارجاعه اليه بالتعيين فقال وماذكره من الاعتبار الى آخره وحاصله منع الملازمة القائلة بانه كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا بالمشاركة معلومة لنا بذواتها يلزم ان تكون الصور الصادرة عن الواجب بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها مستندا بالفرق بين الصورتين بان الصورة العقلية الصادرة عنا بالمشاركة من صفات ذواتنا وصفة النفس حاضرة عندها كذاتها بخلاف الصور الصادرة عن الواجب (**قوله** الثانى ان تعقل الى آخره) منع لتلك الملازمة ايضا مع تعيين منشأ الغلط وحاصله انما تم تلك الملازمة ان لوكان تعقل الصورة العقلية القائمة بالعاقل لعلاقة الصدور كما دل عليه كلامه حيث علق الحكم فى المقدمة الواضحة وفى طرفى الملازمة بالمشتق الدال على علية مأخذ الاشتقاق اعنى الصادرة

الثالثة وهى العينية والمعينة والمعلولية ولما كان الاول تعالى وتقدس محيطا بكل ماتسعه الشيئية ويشمله الوجود كان كل مايدخله تحت الوجود من الازل الى الابد حاضرا عنده كل فى وقته فلا يرد عليه شئ مما اورده الشارح من اعتراضه

(قوله وكذلك الوجود على ماهو عليه) اى كما ان الواجب تعالى يعقل الجواهر العقلية مع الصور الحاصلة فيها كذلك يعقل وجود جميع الموجودات على النحو الذى عليه الوجود فى الواقع (قوله وليس المعلول الاول من صفات الواجب تعالى الخ) يعنى انه اعتبر فى كون الشئ مدركا لشئ كونه حاضرا عنده وذلك انما يتأتى فيما اذا كان الشئ المدرك عين المدرك اوكان قائما به وصفة له وظاهر ان المعلول الاول ليس من صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضوره عنده فيكون ادراكه تعالى لذاته مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون المعلول الاول صادرا عنه تعالى لكونه حاضرا عنده تعالى

اخرى ليس لعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لايحتاج العاقل فى تصور مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول اوبالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول فى الواجب تعالى عن ذلك نعم لوكانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى تصوره لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج فى تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجدان

بالمشاركة والصادرة بالاستقلال وليس ذلك التعقل لعلاقة الصدور بل لعلاقة الحلول اولعلاقة الصدور مع الحلول واقول كلام المحقق الطوسى فى قوله فان حصلت تلك الصورة الى آخره وفى قوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله الخ صريح فى ان ذلك التعقل لعلاقة الحصول للعاقل بمعنى الحضور عنده وهى العلاقة المطردة فى علم النفس بذاتها لاالصدور ولاالحلول ولامجموعهما فالتعليق بالمشتق ليس لاجل ان الصدور علاقة بل لاجل انه مستلزم لعلاقة التعقل والظاهر ان الامر كما ذكره لان الفاعل وحده لابد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع لوازمه بخلاف الفاعل مع غيره وهذا القدر كاف فى المقام الخطابى فيندفع الوجهان معا على تحرير صاحب المحاكمات (قوله فانا نحتاج فى تصور الامور الصادرة عنا) وهى افعالنا بالمعنى الحاصل بالمصدر سواء قامت باجسامنا كما فى حركات اعضائنا اوبمحل آخر كالاشكال التى نرسمها فان الكل مباينة لنا اى لنفوسنا الناطقة بمعنى انها ليست عين النفس ولاصفة حالة فيها (الى الصورة) اى الى صورة الامر الصادر عنا وذلك لان الحركات المرئية لاعضائنا مثلا كسائر المبصرات فى ان صورتها ترتسم فى الحس المشترك فيدرك بواسطة الصورة وكذا سائر المحسوسات سواء قامت باجسامنا اوبمحل آخر فعلى هذا نقول كما ان الصورة المرتسمة فى ذات النفس مدركة معلومة لنا بذاتها لابصورة اخرى كذلك الصور الجزئية المرتسمة فى الحس المشترك وسائر القوى فيكون علم النفس بها حضوريا مع انها مباينة للنفس بهذا المعنى فيكون مقويا لهذا المدعى كما اعترف به الا أن يقال كما ان مراد المحقق من الصورة العقلية اعم من الصورة المرتسمة فى ذات النفس اوفى آلاتها كذلك مراد الشارح من الصورة المباينة مالم يكن ذات العاقل ولاوصفا قائما بذاته ولابشئ من آلاته كما ستعرف (قوله كما يشهد به الوجدان الى آخره) قيل ظاهره دعوى البداهة فى الوجود الذهنى مع انه من اعظم المعارك اقول بل ظاهره دعوى البداهة فى وجود الصورة فى الذهن اعم من ان يكون تلك الصورة نفس ماهية المعلوم اولا والوجود الذهنى المنازع فيه هو القسم الاول لاالاعم فانه بديهى بالوجدان نعم يتجه عليه ان وجودها بداهة انما هو حال كونها غائبة عن الحواس

* الثالث ان قوله لا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او وصفا له * الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة على المطلوب * الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله ان اراد به

لاحاضرة عندها ولذا احتاجوا الى اثبات الحس المشترك بالدائرة المبصرة فى الشعلة الجوالة ومنعه المتكلمون بجواز ارتسام نفسها فى الباصرة لا ارتسام صورتها فى قوة اخرى غيرها (قوله الثالث ان قوله لاتظنن) يعنى الجواب عن الظن المذكور بابطال السند الذى هو الحلول ضعيف لانه ابطال السند الاخص من المنع اذ هناك سند آخر لا يبطل بما ذكره وهو جواز ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين احدهما كون المعقول ذات العاقل كما فى علم النفس بذاتها وثانيهما كونه وصفا لها كما فى علمها بالصورة القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايضا بعلم النفس بالصور الجزئية الحالة فى القوى الجسمانية الا ان يقال بطلان هذا السند ايضا لا يجدى اذ هناك سند آخر لا يبطل بشئ من ذلك وهو جواز ان يكون التعقل لاحد الامور الثلاثة ثالثها كونه وصفا لآلة العاقل ومن ههنا يتضح ان مراده من الامور المباينة للعاقل مالم يكن ذات العاقل ولا وصفا قائما بذات العاقل ولا بشئ من آلاته (قوله الرابع ان قوله فان حصلت الى آخره) منع هذا القول المتفرع على ماسبق بقصد ارجاعه الى تفرعه كما اشرنا واذا لم يتفرع على ماسبق كان حكما بلا دليل فيكاد ان يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة بل قريبا منها لان المدعى تعقل الفاعل المستقل لما صدر عنه بذاته وهذا الحكم تعقل الفاعل بالمشاركة لما صدر عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى بل على قريب منه (قوله الخامس ان قوله ومعلوم الخ) يعنى ان ماذكره فى ابطال سند المنع الثانى للملازمة ممنوع لانه ان اراد ان حصوله للفاعل لكونه واجبا اقوى من حصوله للقابل لكونه ممكنا فسلم لكن بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وهو جواز ان يكون القابلية والمقبولية شرطا فى تعقل الصورة بذاتها وانما يبطل ذلك لو كفى فى التعقل المذكور مطلق الحصول سواء للقابل او للفاعل وذلك ممنوع وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل فى كونه حصولا للغير بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث ولقائل ان يقول لاشك ان القبول لا يتوقف على علم القابل بالمقبول والفعل الاختيارى يتوقف على علم الفاعل بالمنفعل الصادر منه فحصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل فى معنى الحضور عنده فاذا كان حاضرا بذاته عند القابل فحضوره عند الفاعل بالطريق الاولى وهذا القدر كاف

(قوله بل يكاد يكون مصادرة) فانه بمنزلة قوله ان كونك محلا لتلك الصورة ليس شرطا فى تعقلك اياها

ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فسلم لكن لا يظهر ان الحصول على اى وجه كان يكفى فى حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعنى الحصول للقابل فى بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل فى معنى الوجوب والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به * السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول والعقل الاول له شيئا واحدا تحكم بحت اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث التى

وهو المدعى (قوله اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث) وهى وجوده فى نفسه ووجوبه بعلته وامكانه لذاته علة المعلولات الثلث المتباينة فى الوجود وهى العقل الثانى الصادر عنه باعتبار وجوده الفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بموجبه الواجب لذاته

فى المقام الخطابى على ان حضور الجزئية المرتسمة فى القوى عند النفس بذواتها يبطل اشتراط القابلية والمقبولية قطعا ايضا نعم يتوجه عليه البحث الرابع حينئذ فافهم (قوله ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن الخ) اعترض عليه بانه لا فرق بين القابل والفاعل فى ان حصول المقبول والمنفعل بالنظر الى ذاتهما ممكن وبالنظر الى ذاتهما مأخوذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمنفعل واجب واجيب بان الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك فى القابل اذ لا بد من الفاعل كما ذكره الشريف المحقق فى شرح المواقف فى بحث ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا اقول والاولى فى الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب المقبول بخلاف ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية (قوله تحكم بحت) اى صرف لا يدل عليه دليل ولا يخفى انه ابطال لمقدمة معينة هى الملازمة القائلة بانه كلما كان العلتان شيئا واحدا فى الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا كذلك وحاصل الابطال انه لو صح تلك المقدمة لزم ان تكون المعلولات الصادرة عن المعلول الاول شيئا واحدا فى الوجود لان المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان يصير عللا ثلثا متحدة فى الوجود الخارجى وان لم تكن متحدة فى الوجود بحسب نفس الامر بناء على ان تلك الاعتبارات صفات اعتبارية زائدة على ذوات الممكنات فى الواقع لا فى الخارج فلو صح ان الصادر عن العلل المتحدة فى الوجود الخارجى لا يكون الا شيئا واحدا يلزم ان تكون معلولات المعلول الاول بتلك الاعتبارات شيئا واحدا عندهم واللازم باطل لان معلوله بالاعتبار الاول هو العقل الثانى وبالاعتبار الثانى هو نفس الفلك الاول وبالاعتبار الثالث هو جسم ذلك الفلك وهى امور متباينة فى الوجود الخارجى وابطال المقدمة المعينة غصب غير مسموع عند المحققين وان جوزه البعض ولذا حمله البعض على منع تلك الملازمة ولا يخلص فى امثاله الا بانه نقض اجمالى مع الحل كأنه قال هذا الدليل جار فى كون معلولات المعلول

لا تزيد عليها فى الخارج علة للمعلولات الثلث المتباينة فى الوجود كما تقرر فى موضعه فالعلل متحدة فى الوجود والمعلولات متباينة فيه * السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضى الى كون علم الواجب بها متأخرا عن

الاول شيئا واحدا مع تخلف حكم المدعى ومنشأ الفساد هى الملازمة المذكورة ويمكن ان يكون معارضة فى المقدمة باعتبار الدليل المستفاد من قوله من غير تغاير يقتضى الخ كما قررنا هذا وقد عرفت اندفاع هذا الوجه بما قدمنا من ان علم الواجب تعالى عين ذاته عندهم فالعلم المنتزع عن الذات انتزاعى محض لا وجود له فى نفس الامر زائدا على الذات لا فى الخارج ولا فى نفس الامر كحرارة الحرارة فمراد المحقق كون العلتين شيئا واحدا فى الوجود الخارجى وفى الوجود النفس الامرى وكيف لا يكون كذلك ولو كان له تعالى صفة زائدة على الذات عندهم ولو اعتبارية لجوزوا كونه تعالى مصدرا لاثرين احدهما باعتبار الذات والآخر باعتبار تلك الصفة بخلاف العقل الاول عندهم لما عرفت فلا جريان ولا نقض وايضا الواجب تعالى علة حقيقية فى المعلول الاول والمعلول الاول علة ظاهرية فى معلولاته فلا جريان من هذه الجهة ايضا نعم لو لم يحكم بالتحكم بل منع تلك الملازمة من طرف المتكلمين بناء على ان عينية صفات الواجب تعالى بالمعنى الذى ذكره الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق منه الاشارة اليه لكان وجها وجيها فلك ان تحمل على ذلك بناء على انه على تقدير عدم ثبوت العينية والغيرية بذلك المعنى يكون الحكم بالعينية وبما يتوقف عليها تحكما من غير دليل فتأمل (**قوله** لا تزيد عليها) اى لا تكون تلك الاعتبارات صفات زائدة على ذات المعلول الاول فى الخارج وان كانت زائدة عليه فى نفس الامر باعتبارها صار علة لا ثلثا لمعلولات ثلثة فتأنيث الضمير الراجع الى المعلول الاول باعتبار ذاته بمعنى الماهية اوباعتبار حمل العلة عليه لا باعتبار انه بالاعتبارات الثلثة علل متعددة كما قيل اذ النافع فى المقام عدم زيادتها على ذات المعلول الاول لا عدم زيادتها على العلل التى هى اجزاؤها ولا يلزم منه ذلك الا يرى ان الشئ الذى له صفات حقيقية زائدة على ذاته لو فرضنا انه مع كل صفة علة لشئ فتلك الصفات التى هى اجزاء تلك العلل مع كونها غير زائدة على ذوات تلك العلل هى زائدة على ذات ذلك الشئ (**قوله** السابع ان القول الخ) يعنى ان ما ذكره فى دفع الاشكال بالمعدومات وسائر الماديات باطل مستلزم لفساد هو تأخر علم الواجب تعالى بتلك الصور عن علم العقول بها وذلك التأخر باطل عند ذوى فطرة سليمة ولقائل ان يقول هذا ايضا مدفوع بانه انما يلزم ذلك لو كان تعقل الواجب تعالى تلك الصور متأخرا عن صدورها عن ذات الواجب تعالى بمعنى انها صدرت فتعلقها الواجب تعالى وكان مجرد تقدم صدور

(قوله السابع ان القول الخ) ولعل مراده ان علمه التام بذاته تعالى يندرج فيه انه مستلزم للمعلول الاول الذى شأنه ان يحصل فيه صور الكليات والجزئيات فيتضمن علمه بذاته العلم بجميع لوازمها ولا يلزم منه تأخر علم الواجب عن تعقلها فى مرتبة العلم الفعلى

(قوله فالعلل متحدة فى الوجود) وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات الثلث زائدة عليها فى الخارج

تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية فى الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لايدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية يرتسم صورها فى تلك الآلات وليس تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجرى فيها المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب

العقل على صدور الصور المرتسمة فيه تقدما بالذات كافيا فى تعقل العقل اياها وليس الامر كما ذكر بل تعقل الواجب اياها عبارة عن نفس صدورها وتعقل العقل اياها متأخر عن صدورها بذلك المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل هى والعقل صادران عن الواجب تعالى وان كان صدورها بشرط صدور العقل الذى قامت هى به وحينئذ يلزم تأخر تعقل العقل اياها عن تعقل الواجب اياها قطعا لا العكس وغاية مايلزم هنا ان يتأخر علم الواجب بتلك الصور عن علمه بذلك العقل وهو غير محذور عندهم اذ كما ان المعلولات مترتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك العلوم المتعلقة بها عندهم حتى قالوا الترتب الخارجى فرع الترتب العلمى ولعله لهذا بادر الى العلاوة وبهذا التحرير للمرام اندفع ظلمات الاوهام (**قوله** على ان ارتسام صور الخ) اى على ان ذلك الحكم الكلى باطل بوجه آخر هو مخالفته لاصول الحكماء وقد عرفت اندفاعه ايضا بتحرير مراد المحقق على وجه يوافق مانقل عنه الشارح فيما سبق واصول الحكماء فلا يرد العلاوة على مراد المحقق بل على ماتوهمه الشارح (**قوله** وليس تلك الآلات الخ) ايراد على جواب مقدر من طرف المحقق الطوسى اما الجواب فبأن يقال ذكر المحقق الجواهر العقلية محمول على التمثيل ومراده ان تلك الجواهر العقلية مع الصور الكلية المرتسمة فيها والآلات الجسمانية مع الصور الجزئية المرتسمة فيها من القوى المنطبعة فى الافلاك والقوى الباطنة فى الحيوانات جميعها حاضرة عنده تعالى بذواتها كالاجسام اذ لا محذور فى حضور الماديات بذواتها عند مجرد بسيط وانما المحذور فى ارتسام صورها فيه المستلزم لانقسام البسيط كما تقرر فى محله فحينئذ لاغبار فى كلام المحقق واما الايراد فبان يقال ولو جاز حضور تلك الآلات وسائر الاجسام والجسمانيات بذواتها عند الواجب المجرد لكن كون علم الواجب بتلك الآلات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها علما حضوريا انما يتم بما ذكره لوكان تلك الآلات معلولة له تعالى بالذات من غير توقف على شئ آخر كالمعلول الاول كما يقتضيه المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب اعنى كونه تعالى عالما بكل شئ بالعلم الحضورى وتلك المقدمة هى قوله لايحتاج ايضا فى ادراك مايصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو وليس كذلك لان تلك الآلات الجسمانية بل نفس تلك الجواهر المجردة ماعدا المعلول الاول ليست صادرة عنه

(بالذات)

(قوله على ان ارتسام الخ) هذا اذا كان ادراك المجرد لها على الوجه الجزئى

(قوله وليست تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته) وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحقيقى مصدرا بذاته لامور متكثرة (قوله فلا يجرى فيها المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب) وهى ان العاقل لايحتاج فى ادراك مايصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر

* الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب له ليس امرا صادرا عنه

بالذات بل بشروط وآلات فلا تجرى تلك المقدمة فى العلم الحضورى بما عدا المعلول الاول فقوله بل نفس تلك الجواهر الى آخره لاجل تعميم هذا الايراد لما عدا المعلول الاول والتخصيص بالآلات الجسمانية مع ان الكلام فى الاجسام وسائر الجسمانيات كذلك لان الكلام فيها هكذا ينبغى ان يحرر المقام والناظرون فى المقام وقعوا فى حيص بيص وقد عرفت اندفاع هذا الايراد ايضا بما قدمنا من ان مراده من الصادر لذاته فى تلك المقدمة الصادر لا بمشاركة الغير فى ايجاده وفى ايجاد ما يتوقف عليه لا الصادر من غير توقفه على شئ آخر اصلا (قوله الثامن انه اذا كان الى آخره) معارضة لقوله فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل الى آخره لا نقض اجمالى كما وهم وحاصل المعارضة انه لو صح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا فى ايجاد المعلول الاول بل فاعلا موجبا بمحض الايجاب الخالى عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم باطل بيان الملازمة انه على تقدير كون وجود المعلول وعلم الواجب به شيئا واحدا فى الخارج لو كان مختارا فيه يلزم ان يكون مختارا فى علمه واللازم باطل مستلزم للدور او التسلسل المحالين وايضا على هذا التقدير يلزم ان يصدق ان يقال ان شاء علم المعلول الاول وان لم يشأ لم يعلم وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شانه عن ذلك والى هذا اشار بقوله كما انه لا يصدق الى آخره وبالجملة لو كان وجود المعلول الاول وعلم الواجب به شيئا واحدا فى الخارج يلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الاعم بل موجبا بمحض الايجاب واللازم باطل عندهم وفى الواقع اما الاول وحده فلانه خلاف مذهبهم من كونه تعالى فاعلا مختارا بهذا المعنى بالنسبة الى جميع الممكنات واما مع الثانى فلان كونه تعالى موجبا بمحض الايجاب يفضى الى شناعة عظيمة عندهم وفى الواقع وهى صدور العالم عنه تعالى بالاضطرار ولا عن شعور بحيث يوجب العجز عن الترك ويصدق فى شانه ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ فعل كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه الامام فى ايراده على الحكماء فى قولهم بكونه تعالى موجبا فى افعاله عند الاستعداد التام بحيث يمتنع الترك واجاب عنه المحقق الطوسى بان ذلك الايجاب ليس محض الايجاب بل ايجاب مسبوق بالمشية والاختيار وذلك كوجوب صدور الانفاق على جواد معه طعام وماء مر بمن اشرف على الموت من الجوع والعطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور ومشية واختيار وللتمييز بين الايجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فكأن الشارح قال للطوسى هنا فقد وقعت فيما هربت عنه وسيشير الشارح بمثال الابرة فى بحث القدرة الى ان الايجاب الجامع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو الايجاب

(قوله الثامن الخ) لا يريد من قوله وجود المعلول الاول هو نفس العقل الاول اياه وجوده الخارجى المتأخر بل وجوده فى علمه السابق عليه ولو حمل عليه فالمراد من العقل ليس هو علمه الفعلى الذى هو مبدأ الانكشاف وصفة كمال بل المراد منه الوجود الحاضر بالحضور العلمى

بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم الدور اوالتسلسل فاذن لايكون صدور المعلول الاول بالاختيار بالمعنى الذى يثبتونه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ومما يفضى الى شناعة عظيمة بل بمحض الايجاب

بالغير الذى هى العلم بضرر الترك من المنافات للجود المطلق فيكون ايجابا مسبوقا بالمشية والاختيار ولايمكن ذلك الا اذا كان المعلول الصادر والعلم السابق عليه متغايرين فى الوجود ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال التجأ الى قيام الصور العلمية بذاته تعالى كما سيتضح واجاب عن الوجه الثامن بعض المحققين بان المشية عندهم عبارة عن العناية الازلية التى هى العلم الاجمالى وافعاله تعالى عبارة عن العلوم التفصيلية المسبوقة بالعلم الاجمالى ومعنى قولهم ان شاء فعل الخ انه ان علم المعلول الاول المصلحة المترتبة عليه فى مرتبة العلم الاجمالى صدر عن الذات فى مرتبة العلم التفصيلى وان لم يعلم ذلك فى تلك المرتبة لم يصدر عنه فى المرتبة الثانية لما عرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تعقل الواجب اياه ليفيض عنه معقولا ولامحذور فيه اصلا وانت خبير بانه لايخلصهم عن محض الايجاب لامتناع مغايرة العلم التفصيلى لما فى الاجمال على ان كون المعلول الصادر معلوما فى مرتبة العلم الاجمالى بعلم ينبعث عنه الشوق الجزئى والارادة والمشية الى ايجاده بخصوصه محل نظر كما سيجىء تفصيله (**قوله** فان العلم والقدرة والارادة الى آخره) دليل لقوله وعقل الواجب اى علمه بالمعلول الاول ليس امرا الخ والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبى الفعل والترك وهو الملايم للمعنى اللغوى الذى هو الاصطفاء فيكون عبارة عن تعلق الارادة التى هى صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الآخر وهذا المعنى هو المراد هنا ولاشك فى توقفه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شانه ذلك الترجيح اى ان يمكن له الترجيح بالامكان الخاص الذاتى بالنظر الى ذات الفاعل سواء وجب لامر خارج ضرورى كمشية الواجب عند الحكماء او لامر خارج غير ضرورى للفاعل كمشية الواجب عند اهل السنة او لم يجب لامر خارج اصلا كما لم يجب لذات الفاعل فى ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين لالمرجح وسيأتى تفصيله وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد مع القدرة المفسرة عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل الخ وهو المراد فى قوله ليس امرا صادرا عنه بالاختيار وفى قوله فاذن لايكون صدور الخ والقسم الثالث اعنى مالم يمتنع اصلا هو الاختيار بالمعنى الاخص المتحد مع القدرة المفسرة عند المتكلمين بصحة الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الخاص الوقوعى لامعنى الامكان الخاص الذاتى والا كان مساويا للمعنى الاعم الجامع للوجوب والامتناع بالغير

(قوله بل بمحض الايجاب) انت تعلم انه مندفع بماقررناه

(قوله فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار) اى يتوقف عليها الصدور بالاختيار لان الكلام فيه لافى نفس الاختيار ففى العبارة مسامحة وبما قررنا ظهر ان ماقيل انه يظهر من كلامه ههنا ان كون الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة وهو مناف لماتقرر وعندهم من كون الصفات الثبوتية منحصرة فى سبعة ومناف ايضا لما سيظهر من كلام الشارح من كون القدرة والاختيار صفة واحدة

(واما)

فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى فى علم الله تعالى اذ تعلق

وانما تعرض بالقدرة والارادة مع ان الكلام فى العلم للاشارة الى ان هذا المطلب يثبت بلزوم الدور او التسلسل فى كل منهما ايضا مثل ان يقال لوكان علم الواجب تعالى صادرا عنه بالاختيار بالمعنى الاعم لزم ترجيح جانب الفعل على الترك وكلما لزم ذلك الترجيح لتحقق قبله صفة القدرة لتوقف الترجيح عليها وننقل الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار ايضا يتحقق هناك ترجيح آخر موقوف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيلزم الدور اوالتسلسل فى القدر اوينتهى الى قدرة صادرة بالايجاب لان انتفاء الاختيار بالمعنى الاعم يستلزم انتفاء المعنى الاخص فلا يرد عليه ماقيل ان الاختيار عين القدرة كما سيجيء منه لا لامر آخر متوقف عليها وان امكن توجيهه بحمل الاختيار المتوقف على تعلق القدرة اوعلى الصدور بالاختيار فالمناسب اوالانسب ترك القدرة والارادة نعم يتجه عليه ان ماذكره من التسلسل انما يكون تسلسلا مستحيلا اذا كان العلم والقدرة والارادة صفات حقيقية زائدة على الذات كما ذهب اليه الاشاعرة واما اذا كانت عين الذات كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة والشعية فالتسلسل اللازم تسلسل فى الانتزاعيات المحضة واستحالته ظاهرة المنع فالصواب هنا ان يقتصر على ان العلم بكل شيء مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والمتكلمين فهو تعالى فى شان علمه موجب بالذات والايجاب بالذات ينافى الاختيار فلا يجتمعان باعتبار وجود واحد (**قوله** فان قلت اذا كان صدور الخ) معارضة من طرف الطوسى فى المقدمة المدلة بلزوم الشناعة العظمية اعنى بطلان اللازم عند الحكماء وفى الواقع ومنشأ المعارضة ماسبق منه من توقف الاختيار ولو بالمعنى الاعم على العلم مع ماسلف منه من ان فعل المختار موقوف على التصور الجزئى حقيقة اوحكما وحاصل المعارضة لوكان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار لزم ان يكون للحوادث اى لكل من الحوادث الماضية والآتية وجود ازلى فى علمه تعالى اى فى تحقق علمه الازلى بها واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو تحقق علمه تعالى بالحوادث من غير ان يكون لها وجود خارجى اوعلمى لزم ان يكون العلم بمعنى مبدأ انكشاف الاشياء سواء كان عين الذات اووصفا زائدا على الذات متعلقا باللاشيء المحض بناء على ان مطلق العلم يقتضى اضافة وتعلقا بين العالم والمعلوم والشيء الذى يصح تعلق العلم به منحصر فى الموجود الخارجى والعلمى لان كون المعدوم شيئا ثابتا فى الخارج منفكا عن الوجود كما ذهب اليه المعتزلة مما لا يلتفت اليه لانه باطل عند جمهور الحكماء والمتكلمين وتعلق العلم باللاشيء المحض محال بديهة اذ لما كان العلم يقتضى التعلق المذكور وذلك التعلق نسبة بين العالم والمعلوم متأخرة عنهما متوقفة على وجودها فتحقق العلم

توهم لا يعبأ به (قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى فى علمه تعالى) اما وجودها فلامتناع تعلق العلم باللاشيء المحض بداهة واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلكون علمه تعالى ازليا وهذه الوجودات الازلية العملية لكثرتها لا ينافى كونها صفة للواجب فازليتها ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونه حادثا

العلم باللاشيء المحض محال بداهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين ان العلم قديم

بالشيء في الازل يستلزم تحقق لازمه الذي هو التعلق وتحقق التعلق يستلزم تحقق العالم والمعلوم باحد الوجودين فالقول بجواز تحقق العلم في الازل من غير ان يكون للمعلوم شيء من الوجودين قول بجواز تحقق الملزوم بدون اللازم ولايجوزه عقل ولذا قالوا المعدوم المطلق الذي ليس له وجود لافي الخارج ولافي الذهن ليس بمعلوم من حيث كونه معدوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا في الذهن واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود الازلي لكل حادث اما وجود خارجي فيلزم قدم الحوادث واما وجود علمي على الوجه الجزئي حقيقة اوحكما لما عرفت من توقف فعل المختار على التصور الجزئي فيلزم ان يكون لكل حادث صورة علمية ممتازة عما سواها فيلزم تناهي معلومات الله تعالى ومقدوراته بجريان برهان التطبيق في صور مجموعها المفصلة المتميزة الآحاد والتناهي اللازم باطل وفاقا بين جمهوري الحكماء والمتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الممكنات بالاختيار بل بالايجاب المحض عندهم وفي الواقع والالزم قدم الحوادث او تناهي المعلومات والمقدورات عندهم وفي الواقع والكل باطل فهذه المعارضة معارضة لتلك المقدمة الدالة باعتبار مذهبي الحكماء والمتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو الملايم لسياق كلامه حيث يشير فيما بعد ان السؤال الآتي يندفع على اصول المتكلمين لاعلى اصول الحكماء ولسباق كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادي العالية بسيطة اجمالية عند الحكماء ويمكن ان يحمل السؤال على النقض الاجمالي لدليل الشارح في الوجه الثامن باستلزامه احد هذين الفسادين وعلى التقديرين فيمكن ان يقتصر في السؤال على الفساد الثاني بناء على ان الظاهر من كلامه لزوم ان يكون للحوادث وجود علمي ازلي وقد يقال هذا السؤال بلزوم تكثر الصفات الحقيقية وعدم تناهيها وفيه ان كون الممكنات باعتبار وجودها العلمي صفة للواجب لم يثبت بل بعد هذان السؤالان مع جوابهما لاثبات ذلك ألايرى ان الجواب عن هذا السؤال مبني على قطع النظر عن كون الصورة البسيطة الاجمالية قائمة بذات الواجب بل اعم من ان يكون قائمة بذاتها او بذات الواجب كما ينادي عليه سياق كلامه وكذا ماقيل انه سؤال بلزوم المحذورات احدها تكثر الصفات وثانيها قدم العالم وثالثها وجود الامور الغير المتناهية ولايخفى انه على احتمال الوجود العلمي للحوادث يلزم ازلية الصور العلمية ولامحذور فيه لاقدم الاعيان وهو المحذور (قوله وما يقوله الظاهريون من المتكلمين) النافين للوجود الذهني ولثبوت المعدومات في الخارج وهذا جواب عن المعارضة بمنع الملازمة مستندا بانه يلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي اعم من ان يكون خارجيا او علميا او خاص بالوجود العلمي لوكان تعلق العلم ازليا كنفس العلم وذلك ممنوع لجواز ان يكون العلم قديما وتعلقه حادثا فما قيل هذا الجواب لايدفع السؤال المذكور وهم

(وايضا)

والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذا العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت الخلاص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول

وايضا ظهر ان الظاهريين انما احتاجوا الى حدوث التعلق لعدم تجويزهم التعلق الازلي بالمعدوم الصرف الذي لا وجود ولا ثبوت له في الخارج ولا في الذهن فمن نصرهم بتجويز التعلق الازلي بالمعدوم الصرف فمع بطلان ذلك التجويز قطعا كما عرفت هو نصرة بما لا يرتضيه المنصور (قوله لا يسمن ولا يغني من جوع الخ) رد للجواب المذكور بابطال السند بان كون التعلق حادثا يستلزم عدم علم الواجب بالحوادث في الازل اذ ما لم يتعلق العلم بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما واللازم باطل وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وانت قد عرفت فيما سلف ان لهؤلاء المتكلمين ان يقولوا لم يقم برهان على ان الحاصل في الاذهان انفس ماهيات الاشياء لا اشباحها وامثالها واذا استحال الوجود الذهني العلمي لانفس ماهيات الممكنات فصفة العلم تتعلق في الازل باشباح الحوادث وامثالها ولا يمكن ان تتعلق بانفسها لكونها معدومات صرفة في الازل وانما تتعلق بانفسها بعد حدوثها فالعلم بها على وجهين احدهما بان يتعلق العلم بامثالها واشباحها المخالفة لها في الماهية وثانيهما بان يتعلق بانفسها والممكن في الازل هو الاول لا الثاني ولا نقص في عدم حصول الممتنع ومرادهم من التعلق الحادث هو الوجه الثاني فلا يلزمهم نفي العلم بالحوادث في الازل مطلقا بل نفي العلم الممتنع في الازل نعم المعارضة المذكورة متوجهة على هذا التقدير ايضا اذ الصور العلمية المتميزة الآحاد يجري فيها البرهان سواء كانت عين ماهيات الحوادث او امثالها واشباحها كما سبق تفصيله (قوله قلت الخلاص ما اشرنا الخ) جواب عن المعارضة والنقض بمنع بطلان اللازم باختيار ان اللازم ان يكون لها وجود علمي ازلي على الوجه الجزئي حقيقة او حكما ولا يلزم منه وجودها بصور مفصلة متميزة الآحاد ليجري فيها البرهان ويلزم تناهي المعلومات والمقدورات لجواز ان يكون الكل معلوما على الوجه الجزئي حقيقة او حكما بصورة واحدة بسيطة اجمالية فلا تعدد في هذا الوجود العلمي فيصح كونه تعالى فاعلا مختارا على مذهبي الحكماء والمتكلمين ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب اورد عليه بان تعلق العلم البسيط الاجمالي بالحوادث ان كان بملابسة الوجود لزم ازلية الحوادث وان كان بملابسة اللاوجود لزم تعلقه باللاشيء المحض وهو محال كما ذكره السائل انتهى ولم يدر ان السؤال الآتي مع جوابه صريحان في انه بملابسة الوجود من غير لزوم محذور (قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج الخ) يعني ان ذلك العلم الاجمالي البسيط لكونه علما بالفعل بجميع الاشياء كاف في ايجاد كل حادث لكون كل حادث معلوما له تعالى على الوجه

(قوله انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء) واللازم منه ليس الا كون الحوادث موجودة في علمه تعالى بوجود واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث فازلية وجودها في علمه تعالى هي ازلية صفته تعالى لا ازلية العالم (قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل) دفع لما يقال ان صدور الحوادث المتعددة الوجود عنه تعالى بالاختيار يقتضي كون كل واحد منها معلوما بخصوصه فلابد ان يكون لكل واحد منها من وجود مغاير لوجود ما سواه فكونه معلوما بعلم بسيط لا يسمن ولا يغني من جوع ووجه

التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلابد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا في علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل الوجودات او ينتهي الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب

الجزئي حقيقة او حكما ازلا وابدا في ضمن ذلك العلم الاجمالي فهو لدفع توهم عدم كفايته في الايجاد (قوله فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر الخ) ايراد من طرف الطوسي على الجواب المذكور بابطال سنده المساوي لان تلك الحوادث الغير المتناهية اما ان تكون معلومة في الازل بصور مفصلة او بصورة واحدة اجمالية واذا بطل الاول تعين الثاني فيجري البرهان ويلزم التناهي وحاصل الابطال لايجوز ان يكون الحوادث الغير المتناهية معلومة في الازل بصورة واحدة اجمالية والا لكان تلك الصورة الاجمالية صادرة عن الذات بطريق الاختيار واللازم باطل اما الملازمة فلانه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه عندكم سواء كان موجودا خارجيا او موجودا علميا بناء على ان جميع انحاء الوجود معلول واما بطلان اللازم فلانها لو كانت صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر لكانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات ولو قبلية بالذات لا بالزمان لامتناع القبلية الزمانية في الازل فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة بالوجود العلمي قبل صدورها عن الذات وننقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار وجودها السابق فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في الموجودات العلمية المجتمعة في الوجود المترتبة المتوقفة بعضها على بعض لا الى نهاية اذ يتعدد وجودات شيء واحد بتعدد الموجودات كتعدد الصورة الانسانية بتعدد وجوداتها في الاذهان المتعددة ففي كلامه مسامحات والمراد ماذكرنا اذ الصادر هو الصورة باعتبار وجوداتها لا وجوداتها والا كانت الوجودات موجودات وليس كذلك فلا يرد عليه ان الوجودات امور انتزاعية لا يستحيل فيها التسلسل وترك الدور للمقايسة على ما سبق او للاشارة الى ان كل دور يستلزم التسلسل كما قيل وقوله او ينتهي الى وجود واجب بمعنى ينتهي الى وجود باعتباره يكون الصورة صادرة عن الذات بالايجاب لا بالاختيار وكلاهما اي التسلسل والانتهاء محال اما التسلسل فبالبراهين واما الانتهاء الى وجود واجب فلانه يستلزم التناقض اذ مع كونه تعالى مختارا في كل ما صدر عنه يلزم عدم كونه تعالى مختارا في بعضه ولو لا قوله وكلاهما محال لامكن حمل السؤال على تغيير دليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تعالى فاعلا مختارا في كل ما صدر عنه والا كان مختارا في هذا الوجود العلمي الاجمالي ايضا وهو باطل مستلزم للدور او التسلسل (قوله قلت قد سبق الخ) يعني يمكن التخلص عن هذا السؤال على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات على الذات وبصدورها عن الذات بالايجاب لا بالاختيار بان يقال الملازمة ممنوعة وقولك في دليلها وهو فاعل مختار

الدفع ظاهر (قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا) اي فيلزم ان يكون الممكن الموجود بهذا الوجود الاجمالي العلمي موجودا في علمه بوجود آخر (قوله او ينتهي الى وجود واجب) اي وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود وهو محال

بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث فى علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار

ان اريد انه تعالى فاعل مختار فى كل ماصدر عنه تعالى كما هو الظاهر فذلك ممنوع على مذهبهم كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية عندهم وان اريد انه تعالى فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية من الممكنات فسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون فاعلا مختارا فى تلك الصورة الوحدانية الاجمالية ليلزم المحذور لجواز ان يكون تلك الصورة صفة ذاتية هى صفة العلم صادرة عن الذات بالايجاب فلا تكون مسبوقة بعلم آخر فلا دور ولا تسلسل ولا تناقض فى كونه تعالى موجبا فى الصفات الذاتية ومختارا فيما عداها ولما توجه ان يقال ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لما تقرر عند المتكلمين بل عند الحكماء ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون وجود الحوادث فى العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فحينئذ يكون الواجب تعالى مختارا فيه ويعود المحذور اجاب عنه بقوله وكما ان علمه ليس صادرا عنه الخ وحاصله ان المراد من وجود الحوادث فى العلم هو الحوادث الموجودة فى العلم الازلى كحصول الصورة والحوادث الموجودة فى العلم عبارة عن صورها فى العالمية المتحدة مع العلم بالذات ومغايرة له باعتبار مغايرة المعلوم للعلم ولما اتحد العلم والمعلوم بالذات كان الصورة الوحدانية باعتبار كونها معلومة لازمة لنفسها باعتبار كونها علما وكون الواجب تعالى موجبا فى صفة يستلزم كونه تعالى موجبا فى لوازم تلك الصفة لامتناع الانفكاك فهو تعالى موجب فى تلك الصورة باعتبار كونها معلومة ايضا ومنهم من حمل العلم الاول على مبدأ الانكشاف والعلم الثانى ووجود الحوادث فى العلم على نفس الانكشاف ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق الدليل على المدعى فان كون وجود الحوادث فى العلم عين الانكشاف بالذات لا يوجب كونه تعالى موجبا فى الانكشاف بل الموجب له كون الانكشاف من لوازم العلم بمعنى مبدأ الانكشاف وايضا المفيد فى هذا المقام كونه تعالى موجبا فى الصورة الوحدانية الاجمالية لا فى الانكشاف ولا فى مبدأ الانكشاف اذ يجوز ان يكون مبدأ الانكشاف غير تلك الصورة من الذات والصفة مع ان الانكشاف عبارة عن المعلومية لا عن العلم ولا عن العالمية كما لا يخفى لا يقال يتوجه على الشارح ما اشار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجمالية انما تصدر من عالمية الذات فعلمه تعالى مقدم على تلك الصورة الفائضة عن الذات لانا نقول انما يتم ماذكره الشيخ بعد تسليم ان الواجب تعالى فاعل مختار فى كل ماصدر عنه ليثبت العلم السابق على كل صادر بمعونة توقف الفعل الاختيارى على سبق العلم ولما لم يثبت تلك المقدمة الكلية عند المتكلمين لم يتجه ذلك على مذهبهم نعم يتجه عليه ان ماذكره انما يوافق مذهب المتكلمين اذ اثبت ان الصور العلمية من الاعيان

فلايحتاج هذا الوجود الى سبق علمه به ولايخفى عليك انه لايمكن مثل ذلك فى المعلول الاول على التقرير الذى قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما علميا وصدوره عنه بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد هوالخارجى وهوعين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف لايرتضيه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجى فانه

الموجودات لتكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انهما من الامور الاعتبارية وجعلها كيفا انما يصح على مذهب الاشياخ لاعلى التحقيق الذى هو مبنى هذه الابحاث مع انه تعالى منزه عن الكيف والكم عندهم الا ان يقال ليس غرضه تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بناؤه على ماذهبوا اليه من ان علم الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف صفة زائدة على الذات لاعين الذات كما ذهب اليه الحكماء فيكون ذلك المبدأ على جوابه هو تلك الصورة الوحدانية وان لم تكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعد مماذهب اليه الامام من ان علم الواجب تعالى من مقولة الاضافة التى هى من الامور الاعتبارية باتفاق المتكلمين (**قوله** ولايخفى عليك الخ) جواب سؤال مقدر نشأ من جوابه اذلما انجر جوابه الى ان الحوادث صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب باعتبار وبالاختيار باعتبار آخر توهم ان يقال فكذايجرى مثله فى المعلول الاول على الوجه الذى قرره شارح الاشارات فالملازمة المذكورة فى الوجه الثامن ممنوعة فدفعه بذلك وحاصله ان ماذكرناه باعتبار الوجودين احدهما الوجود العلمى لكل حادث فى ضمن العلم الاجمالى بالكل وهو باعتبار هذا الوجود صادر عن الواجب تعالى بالايجاب وثانيهما الوجود الخارجى وهوباعتباره صادر بالاختيار وماذكره باعتبار وجود واحد هوالوجود الخارجى ولا يكون الشئ باعتبار الوجود الواحد صادرا بالايجاب وبالاختيار معا ضرورة ان الوجود الواحد مترتب على ايجاد واحد فيلزم ان يكون الفاعل موجبا ومختارا فى فعل واحد وهو تناقض صريح فيثبت الملازمة الممنوعة القائلة بانه كلما كان المعلول الاول وعلم الواجب تعالى به شيئا واحدا فى الوجود الخارجى يلزم ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى بالاختيار وقوله والقول بان هذا الوجود الخارجى الى آخره منع لعدم جريان مثله فى المعلول الاول مستندا بان ذلك الموجود الخارجى له اعتباران متغايران احدهما اعتبار كونه علما ومرآة لنفسه ومنشأ لانكشافه على مجرد آخر وثانيهما اعتبار كونه موجودا خارجيا يترتب عليه الآثار الخارجية فيجوز ان يكون بالاعتبار الاول صادرا بالايجاب وبالاعتبار الثانى بالاختيار وقوله تعسف لايرتضيه

(قوله ليس له عنده وجودان الخ) بل له وجودان احدهما عين وجود الواجب الوجود ولاصدور فيه لابالاختيار ولا بالايجاب والآخر خارجى وصدوره فيه عنه بالاختيار مسبوقا بالعلم وارادة هذا ؛"

بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري واعلم ان ماذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ حينئذ يكون علمه تعالى غير

الفطرة الى آخره ابطال للسند المذكور وحاصله ليس الاعتباران المذكوران باعتبار وجودين متغايرين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد واجتماع الايجاب والاختيار باعتبار وجود واحد تعسف اى خروج عن قانون العقل وباطل بداهة بحيث يكون بطلانه من الفطريات فليس مراده ان احد الاعتبارين عين الآخر كما توهم واورد عليه ما اورد من منع العينية بل مراده نفي ان يكون الاعتباران المتغايران بحسب الوجودين وان تسامح في عباراته لانه مقتضى سوق كلامه ثم يرد عليه ان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبطله بلزوم التناقض كما ذكرنا (قوله لكونه جوهرا مجردا الى آخره) اى لكون المعلول الاول جوهرا مجردا عن المادة فلامانع عن حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قال غير غائب عن وجود مجرد اى عن مجرد موجود او عن وجود هو مجرد بناء على ان وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء (قوله واعلم ان ماذكرناه) اى في الجواب عن السؤال الثاني من كون الصورة الوحدانية الاجمالية عبارة عن صفة العلم من الصفات الذاتية جار على سياق مذهب المتكلمين وانما لم يقل على مذهبهم لما اشرنا من ان الصور العلمية ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم لا لما قيل ان مذهبهم ان العلم صفة زائدة ذات اضافة او اضافة بين العالم والمعلوم ولم ينقل منهم انه امر اجمالي والمعلومات موجودة انتهى لان الصورة الاجمالية ذات اضافة ايضا الا يرى ان الامام لما حكم استحالة التعلق بين العالم والمعدوم الصرف التجأ الى القول بالوجود الذهني وجعل العالم متعلقا بالماهيات الموجودة بالوجود العلمي وهي الصور العلمية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعلق كما ذكره بعض المحققين وكيف لا يكون الذات متعلقا بالصورة القائمة به وقد قالوا ان حال العاقل مع الصورة العلمية المرتسمة فيه كحال المرآة مع الصورة المرتسمة فيها في ان هناك ثلثة اشياء لامحالة الصورة وقبول المحل اياها والتعلق بين المحل والصورة والنزاع في ان العلم اى الثلثة فمن ذهب الى الاول قال هو من مقولة الكيف ومن ذهب الى الثاني قال من مقولة الانفعال ومن ذهب الى الثالث قال من مقولة الاضافة والاصح من هذه المذاهب هو الاول لان العلم موصوف بالمطابقة واللامطابقة وذلك الموصوف هو الصورة لا الانفعال ولا التعلق وجعل الوصف في قولنا العلم المطابق للواقع جاريا على غير من هي له بمعنى مطابق الصورة بعيد ففي جعل الشارح علم الواجب تعالى عبارة عن الصورة العلمية مراعاة على هذا المذهب الاصح ايضا واما لزوم ان يكون علم الواجب بغير ذاته تعالى حصوليا فمما لا بأس به

(قوله ان ماذكرناه الخ) وهو كون الممكنات موجودة في علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علمه بها

ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة فى علم الله تعالى على سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لابالقوة كما توهمه

ثم ان مراده على سياق مذهب المتكلمين فى مجرد كون الصفات زائدة على الذات لاعينها فلايرد ان الاجمال ليس على سياق مذهبهم على ان القاضى من المتكلمين جوز العلم الاجمالى له تعالى فيكون على سياق مذهبهم فى الجملة وكذا الكلام فى اثباته على الوجود الذهنى (قوله ومعنى الاجمال كون العلم واحدا) بالفعل (والمعلوم متعددا) بالقوة اذ التعدد بالفعل يحصل عند التفصيل والا فليس عدد اولى من عدد آخر بالتفصيل فاما ان يكون جميعا مفصلة فيجرى فيها برهان التطبيق ويلزم احد المحذورين اما تناهى المعلومات واما بطلان البرهان بالتخلف واما ان يكون جميعها بالاجمال ولما بطل الاول تعين الثانى وهذا هو مراد الشارح المحقق (قوله وهو علم بالفعل الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من عنوان الاجمال اما السؤال فبابطال سند الشارح فى الجواب عن السؤال الاول بان يقال لايجوز ان يكون علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجماليا والا لم يكن الواجب تعالى عالما بها بالفعل بل بالقوة لان العلم الاجمالى بالاشياء علم بها بالقوة لابالفعل واللازم باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا واما الجواب فبأن يقال لانسلم انه علم بها بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر فى الكتب العقلية اعلم انهم بعدما اجمعوا على ان العلم الحصولى لايحصل الا عند حصول صورة المعلوم فى المدركة اوفى آلاتها قسموه الى قسمين اجمالى وتفصيلى اما الاجمالى فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء التى هى صورها المخصوصة بها كما فى الحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين احديهما قوة محضة واخرى فعل محض بلاريب كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل ففصلها للسائل فانه قبل السؤل عالم بها بالقوة المحضة لعدم حصول صورتها فى المدركة بالفعل وعند التفصيل عالم بها بالفعل وعند السؤال وقبل التفصيل تحصل صورتها دفعة وهى المرتبة المتوسطة بين صرافة القوة وصرافة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ التفاصيل فتلك الحالة بالنسبة اليها فعل من وجه وقوة من وجه آخر واما التفصيلى فهو بان يحصل كل من الامور المتعددة بصورته المخصوصة به المميزة له عما عداه وانكر الامام الرازى العلم الاجمالى رأسا بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يكون كل منها متميزا عما عداه فيكون التفصيلى حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا لاتفصيلا ولا اجمالا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم فهو مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم الثانى انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية لها فى الماهية فيلزم ان يكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلاتكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة

(قوله ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا) وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة وبصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء متحدة و منفصلة اليها عند تحديق النظر ونظيره من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة واحدة رؤية واحدة من غير تحديق البصر اليها (قوله وهو علم بالفعل بجميع المعلومات) ضرورة حصول صورة كل واحدة منها عند المدرك فى ضمن صورة الكل المتألفة من

(صورة)

بعض المتاخرين من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال في الممثل له هكذا والغرض من المثال تقريب وتوضيح

صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها ينكشف كل معلوم بصورته ويمتاز عما عداه نعم قد يحصل تلك الصورة المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وتارة متعاقبة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروا من الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورتين تارة دفعة وتارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واجابوا عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن معا لكن العقل لم يحدق النظر الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا واحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبداهة عن المرتبة الاولى ونظيرهاتين المرتبتين من الاحساسات ان يري جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فانا نجد في الاولى حالة اجمالية وبعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيل الاولى فالحالة الاولى شبيه بالعلم الاجمالي والثانية بالتفصيلي فان حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها كحال البصر بالنسبة الى ادراكاتها واجابوا عن الثاني بان المركب اذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وحصلها صارت مخطورة بالبال ملحوظة قصدا متميزة منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروا كذا في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد حاصل الجواب عن الثاني على ما في شرح المقاصد ان الحاصل في الاجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل واحدة منها واحدا

صورها (قوله من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا) مثلوا العلم الاجمالي بعلم من علم مسئلة ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة في ذهنه دفعة واحدة وقال الشارح الجديد للتجريد وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة المحضة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها انتهى (قوله فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك الخ) اي لو فرض ان علم المجيب بالتفاصيل التي في ضمن المسئلة علم بالقوة وليس الحال في الممثل له وهو العلم الاجمالي كذلك بل هو العلم بالفعل وعدم مطابقة المثال للممثل له لا يضر لان الغرض منه توضيح الممثل له وتقريبه الى الفهم وذلك يحصل بالمناسبة في الجملة ولا يجب فيه المطابقة واشار بقوله لو فرض وقوله يتبادر الى الوهم الى ان العلم المتعلق بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له في الواقع وتوهم بعض المتأخرين توهم

وقد حقق ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فيبقى ان يكون تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى اهي قائمة بانفسها

من الاجزاء على الانفراد ثم انهم بعد ما اثبتوا قسم الاجمالي اختلفوا في انه هل يجوز ثبوته للواجب تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابوهاشم قال المصنف في المواقف والحق انه ان اشترط في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيلي امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع اقول فراد الشارح من البعض المتوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بانه كلما كان العلم الاجمالي فينا مرتبة متوسطة بين صرافتي الفعل والقوة اي علما بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر يلزم ان يكون في الواجب تعالى كذلك فيمتنع ثبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل لكنه فينا مرتبة متوسطة كذلك كما يدل عليه ما ذكروه في بيان المجيب عن المسئلة حيث سلبوا الانكشاف التام والعلم الاكمل عن تلك المرتبة فمنع الشارح اولا بان كونه علما بالقوة بالنسبة الينا في ذلك المثال ممنوع كيف وقد اشار المصنف في المواقف الى ان الشخص المسئول عنه عالم باقتداره على الجواب وذلك العلم يتضمن علمه بحقيقة الجواب وقد اشرنا فيما سبق الى ما يدل على كونه علما بالفعل من القياسات الخفية الاجمالية في البديهيات ولو سلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة الى الواجب كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ليس مجانسا لعلم المخلوق فضلا عن كونه مماثلا له وليس مراد الذين اوردوا ذلك المثال ان كل علم اجمالي فهو مرتبة متوسطة بين الصرافتين فان الحكماء ايضا اوردوه مع اجماعهم على ان علوم المبادي العالية بسيطة اجمالية وان جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل بل صرحوا بان ايراد ذلك المثال لمجرد التوضيح والتقريب الى الافهام فمن اورد على الشارح ههنا بان يقول ان اريد انه علم بالفعل من كل وجه فممنوع وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه آخر فهو مع عدم ملايمته لقوله لا بالقوة لا يناسب في مقام علمه تعالى فانه يستلزم القول بعدم انكشاف المعلومات في الازل انكشافا تاما بل ناقصا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فقد توهم ان الشارح ههنا مستدل وكذا من توهم ان مراده من البعض المتوهم هو الشارح الجديد للتجريد فان كلامه في العلم الاجمالي الحاصل للمجيب عن المسئلة وكونه مرتبة متوسطة مصرح به في كتب الحكماء ايضا ولا يلزم عنه القول بان كل علم اجمالي كذلك (**قوله** واما على مذهب الحكماء الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله واعلم ان ما ذكرنا جار الى آخره فانه لما دل على ان جواب السؤال الثاني جار على مذهب المتكلمين بحيث يندفع الوجه الثامن والسابع من الوجوه التي اوردناها ايضا ولا يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم توجه ان يقال هل يجري مثله على مذهب الحكماء بان يقال يجوز ان يكون لكل ممكن موجود وجودان احدهما خارجي صادر بالاختيار والآخر علمي صادر بالايجاب لا بالاختيار ليلزم التسلسل او التناقض وان كان ذلك الجواب

فاسد (قوله وقد حقق ذلك) اي وقد حقق كون العلم الاجمالي علما بالفعل في الكتب العقلية فلا يعبأ لما يتبادر الى الوهم من كونه علما بالقوة القريبة من الفعل او قد حقق كون الغرض من المثال هو التوضيح دون الاثبات بخلاف الشاهد فانه جزئي يذكر لاثبات القاعدة (قوله اهي قائمة بانفسها

(مخالفا)

او بذاته تعالى كما هو مبسوط فى الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لايتجاوز الحق عنها ولم يتعين ان اى الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا فى تحقيق مذهبهم مقالة قدضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان تيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ماذكرته من سياق مذهب المتكلمين يأتى الترديد المذكور فان الممكنات

مخالفا لما قرره الطوسى فدفعه بان يقال واما جريانه على مذهب الحكماء فهو وان كان دافعاً للسؤال الثانى وللوجهين المذكورين الا انه يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم بان يقال لوكان للممكنات وجودان كذلك لزم احد الفسادين اما المثل الافلاطونية واما قيام الممكنات باعتبار الوجود العلمى بذاته تعالى فقوله اما قائمة بنفسها وهو الامر الاول واما بذاته تعالى وهو الامر الثانى والكل باطل على مذهبهم ولا يمكنهم القول بجواز ان يقوم الصورة الوحدانية الاجمالية بذاته تعالى والا لكان العلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات زائدا على الذات لاعين الذات وهو باطل على مذهبهم (قوله ولم يتعرض لجوابه الى آخره) قال بعض المحققين جزم الشيخ بالاحتمال الثانى فى رسالة له فى علمه تعالى وهو الظاهر من عبارة الاشارات فقال العلم انما هو الصورة المعلومة وهى مثال الامر الخارجى وذلك مطرد فى العلم القديم والحادث وعلم البارى تعالى فعلم قديم مقدم على المعلول الخارجى فصور المعلولات حاصلة له تعالى قبل وجودها ولايجوز ان يكون تلك الصور حاصلة عنده فى موضع آخر فانه يستلزم الدور او التسلسل ولزم ان لايكون عالما له ولا اجزاء لذاته لانه يؤدى الى تكثر ذاته ولم يكن صورا معلقة افلاطونية لما ابطلناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذ العلم لايكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون فى صنع الربوبية انتهى وجزم فى الشفاء بعد الترديد وابطال الاحتمالات الاخر فقال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض الكثرة وان جعلتها لواحق ذاته عرض انه من جهتها لايكون واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودة فى عقل ما عرض ماذكرنا قبل من المحال اى لزوم الدور او التسلسل فبقى ان تجتهد جهدك فى التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان يتكثر ذاته ولاتبال بان يكون ذاته مع اضافة ما ممكن الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها واعلم ان العالم الربوبى عظيم انتهى فما قيل ان الشيخ متحير فى علمه تعالى فظاهر عبارة الاشارات انه صورة مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد فى الشفاء وهم وكذا ماقاله المحقق الدوانى فى شرح العقائد ظاهر عبارة الاشارات مشعر بانه صور قائمة بذاته لكن صرح فى الشفاء بنفيه وهم ناش من قلة التدبر انتهى اقول فعلى هذا مذهب الشيخ فى علمه تعالى بغيره من الممكنات والمعدومات هو بعينه ماذكره الشارح من جوابه الجارى على مذهب المتكلمين فافهم (قوله فان قلت على ماذكرته من سياق الى

او بذاته تعالى) اى اهى قائمة بحسب وجودها فى علمه تعالى بنفسها او بذاته تعالى ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علمه تعالى الذى هو عين ذاته تعالى على هذا المذهب

الموجودة فى علمه تعالى اماقائمة بانفسها او بذاته تعالى * قلت على اصولهم لابأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمى بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهى فى هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذى ابداه بعض المتأخرين

آخره) لايخفى انه بعد ماسبق منه من ان الممكنات باعتبار الوجود العلمى عبارة عن الصورة وهى لكونها علما من الصفات الذاتية لايأتى الترديد المذكور بل يكون ماذكره من الجواب على سياق مذهب المتكلمين مخصوصا بالشق الثانى اعنى ان يكون قائمة بذاته تعالى فالترديد المذكور قبيح الاان يقال تغافل عن ذلك لذكر جواب آخر بما ابداه بعض المتأخرين بل لتوجيه المثل الافلاطونية على مافى بعض النسخ كماستعرف وما توهمه بعضهم هنا من ان احتمال قيام الممكنات بانفسها احتمال باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد لان الفرق بين الجوهر والعرض باعتبار القيام بنفسه والقيام بالغير انما هو باعتبار الوجود الخارجى لاباعتبار الوجود العلمى كما يدل عليه تعريفهما ولذا لم يلزم كون الجواهر اعراضا مع كونها قائمة بالاذهان باعتبار الوجود العلمى (قوله قلت على اصولهم لابأس بقيام الممكنات الى آخره) لما عرفت من ان التحقيق ان توجد الماهيات بانفسها فى الاذهان لابامثالها واشباحها وان الاشياء فى الخارج اعيان وفى الاذهان صور وان العلم على الاصح عبارة عن الصورة التى هى صفة ذات اضافة كما عرفت فلا بأس على اصولهم التى هى عدم كون الصفات عين الذات وان العلم صفة ذات اضافة او نفس تلك الاضافة فى قيام الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اى الصور العلمية حال كونها متحدة فى ذلك الوجود العلمى وان كان بأس فى قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات فان تلك الصورة المتعددة غير متناهية فلا تكون ممكنة الوجود فضلا عن قيامها بذاته تعالى فالقيام ههنا بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت لان تلك الصورة العلمية المتحدة فى الوجود اعنى الصورة الواحدة الاجمالية لكونها عبارة عن العلم بمعنى مبدأ انكشاف جميع المعلومات يكون ناعتا للواجب تعالى بانه عالم بجميع الاشياء نعم كون الصورة العلمية ناعتة باعتبار كونها علما لاباعتبار كونها معلومة لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين ذاتا فيكفى كونها ناعتة فى الجملة ولايجب كونها ناعتة بكل اعتبار فسقط الاوهام (قوله وهى فى هذا الوجود متحدة الى آخره) قدعرفت ان نفى البأس يتوقف عليه ولك ان تقول من جملة اصول المتكلمين كون الصفات الذاتية سبعة او ثمانية لاغير متناهية (قوله ويمكن ان يذهب الى آخره) كان الجواب الاول باختيار الشق الثانى من الترديد ومنع بطلانه على مذهب المتكلمين وهذا الجواب باختيار الشق الاول ومنع بطلانه يعنى ويمكن ان يقال نختار انها قائمة بانفسها فى هذا الوجود العلمى الصادر عن الواجب تعالى بالايجاب لاقائمة بذاته تعالى بناء على ماابداه بعض المتأخرين ولانسلم بطلانه اذ يجوز ان يكون هناك صورة واحدة اجمالية صادرة

(قوله الى الاحتمال الذى ابداه بعض الخ) وهو الفاضل القوشجى فى شرح التجريد حيث قال حصول الشئ فى الذهن لايوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشئ فى المكان لايوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول فى الزمان لايوجب اتصافه بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شئ بشئ هو قيامه به لاحصوله فيه ثم قال ماحاصله ان مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن كلى وجوهر ومعلوم والعلم القائم بالذهن المتعلق به جزئى وعرضى وصفة له

(قوله وهى فى هذا الوجود متحدة) فلا يلزم من قيامها بحسب هذا الوجود بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية

(قوله فلا قدح فيه الخ) نعم لو امكن هذا الحصول بدون القيام وبدون الوجود في الخارج والحق ان الحصول الذي يستلزم الحضور عند المدرك مع كونه مغايرا له في الوجود بدون القيام به او الوجود في الخارج بنفسه او في شيء آخر محال بداهة ولا نم ان حصول الشيء في الذهن من قبيل حصول الشيء في المكان والزمان والحكماء لا يقولون بذلك والا فما امكن لهم

(قوله من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه) قال الشارح الجديد للتجريد ان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف الشيء بالشيء هو قيامه به لا حصوله فيه ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن يشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وجزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ماهو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية وهو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخص بتشخصات ذهنية وهو موجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى وحاصل القدح الذي اورده الشارح في حاشيته عليه هو ان هذا اثبات مذهب ثالث فلابد من بيانه بالدليل (قوله وقد حنا فيه) على ما ذكرناه دفع لما يقال

من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات حاصلة في العقل وليست قائمة به وقدحنا في هذا على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه

عن الواجب تعالى بالايجاب ويكون علمه تعالى القائم بذاته على مذهب المتكلمين او ذاته تعالى على مذهب الحكماء متعلقا بتلك الصورة الاجمالية الموجودة في علمه تعالى لئلا يلزم التعلق في الازل باللاشيء المحض فلا يرد ما قيل ان تلك الصور القائمة بانفسها غير متناهية فيجري فيها برهان التطبيق ويلزم تناهي المعلومات لان مدار جريانه على تمايز الآحاد سواء كانت قائمة بذات الواجب او بانفسها في علمه تعالى ولا ما قيل ان الممكنات الحاصلة في علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم بل هي المعلومات فقط فيرد عليه مثل ما مر من ان هذا الوجود العلمي صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور او التسلسل او التناقض والمراد من بعض المتأخرين الشارح الجديد للتجريد حيث اجاب عن ايراد المتكلمين على الوجود الذهني بانه لو وجد السواد والبياض والزوجية والفردية في الذهن لكان الذهن اسود او ابيض او زوجا او فردا فقال الجواب الحاسم هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصوله في المكان والزمان لا يوجب اتصافهما بالشيء الحاصل فيهما ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان كون الصورة العقلية علما وعرضا قائما بالنفس والمعلوم جوهرا مثلا انما يصح على مذهب الشيخ لا على مذهب التحقيق انتهى مآلا (قوله وقد حنا فيه) بقوله ان هذا اثبات مذهب ثالث فلابد من بيانه بالدليل لا كما في الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا بقيام الحاصل في الذهن به فلا يصلح ما ذكره توجيها لكلامهم كما قيل والا اوجب هناك ان يقول وقد حنا فيه من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لا من جهة انه باطل في نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بانه كيف تذهب الى هذا الاحتمال وقد قدحت فيه فاجاب بان قدحنا فيه هناك بطريق المنع والمنع لا يفيد بطلان الممنوع في الواقع ونحن هنا في مقام المنع ويكفيه الاحتمال نعم لو كان قدحنا هناك بطريق الاستدلال او كنا هنا في مقام الاستدلال لم يمكن الذهاب اليه ههنا كما لا يخفى (قوله ولا دليل له عليه)

الاستدلال على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها (قوله ولا يمكن حمل المثل الخ) المثل الافلاطونية فى مبحث العلم الصور العلمية الالهية القائمة بانفسها و فى باب تفصيل العوالم فان المثال المتوسط بين عالمي الغيب والشهادة و فى مبحث اثبات الصور النوعية الجواهر المجردة المسماة بارباب الانواع و فى مبحث الماهية الازلية والابدية المتمايزة عن الافراد ولعل مراده وجود الماهية المجردة عن عوارضها المادية وقال الشيخ ابو نصر الفارابي فى كتاب الجمع حيث بين رأى الحكيمين انه لا خلاف بينهما الا فى اللفظ لان الموجودات معقولة للمبدأ الاول وذلك بان يكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغير على المبدأ الاول كانت تلك الصور باقية بعيدة عن التغير والتبدل فتلك الصور هى التى يسميها افلاطون بالمثل انتهى كلامه ونقل عنه انه قال ان للعالم مبدعا محدثا ازليا لم يزل ولا يزال كان فى الازل ولم يكن فى الوجود رسم ولا ظلل الامثال عند البارى تعالى ومراده من المثل فى مبحث الصور النوعية ان ٦٠ لكل نوع من الاجسام عقلا مجردا عن المادة قائما بذاته يدبر امره ويفيض عليه كمالاته وهو كلى ذلك النوع اما بمعنى انه اصله او بمعنى انه لا مقدار له ولا بعد ولا جهة او بمعنى ان نسبته الى جميع اشخاص نوعه المادى على السواء فى اعتنائه بها و دوام فيضه عليهـا ولا تظنن ان الحكماء الكبار اولى الايدى والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه فى الكثيرين فكيف يجوزون ان يكون شىء ليس متعلقا بالمـادة ويكون فى المادة ثم يكون شىء واحد بعينه فى مواد كثيرة واشخاص لا تحصى على ما ذكره صاحب الاشراق الحكمى السهروردى (قائمة)

وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد وحينئذ يكون الممكنات موجودة فى علمه الذى هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك

بين الحصول فى الذهن والقيام به فرق لزم محذورات لا يمكن التخلص عنها الا بذلك اى لا دليل يعتد به فلا يرد ان فى كلام البعض اشارة الى دليل بان يقـال لو لم يكن الفرق ولذا سماه تحقيقا موجبا للدعوى وعليـه يبتنى قوله قد ذكره بطريق الدعوى (قوله وانت خبير الى آخره) قد اشرنا الى طريق الاجراء بان تكون الذات الذى هو عين العلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات متعلقا بتلك الصورة الوحدانية الصادرة عن الذات بطريق الايجاب الموجودة فى علمه تعالى الغير القائمة بذاته تعالى فلا محذور فيه فحينئذ يجرى جواب السؤال الثانى على سـياق مذهب الحكماء ويندفع ذلك السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه بقوله وحينئذ يكون الممكنات الخ وانما اشـار الى بعده بقوله لم يبعد اى لم يبعد كل البعد لانه احتمال لم يذهب اليـه احد من الحكماء وان كان ممكنا فى نفسه (قوله ولا يمكن حمل الخ) جواب سؤال مقدر بابطـال توجيه كلام المتكلمين والحكماء بذلك اى بما ابداه بعض المتأخرين بانه لو جاز ذلك لم يكن وجه لاتفاقهم على بطلان المثل الافلاطونية اذ يمكن حملها على المثل الافلاطونية فاجاب بانه لا يمكن حملها على ذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخارج

من ان الذهاب الى هذا الاحتمال انما يتيسر لو لم يكن هذا الاحتمال مقدوحا فيه وليس كذلك ووجه الدفع ان القدح فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح بهذا الوجه لا يقدح فى امكان الذهاب اليه (قوله ولا تكون قائمة به) فلا يلزم ان يكون له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولا ان يكون فاعلا وقابلا بالنسـبة الى شىء (قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك) اى على الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اى على صورها الحاصلة فى علمه تعالى حتى يلزم من قول الحكماء بوجود الممكنات فى علمه تعالى قائمة بانفسها قولهم بالمثل الافلاطونية مع كونهم نافين لهـا وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخـارج قائمة بانفسها غير حاصلة فى مشعر من المشاعر وهذه صور غير موجودة فى الخـارج حاصلة فى علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها

والدليل الذى ذكر فى نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها فى الخارج كما لايخفى

قائمة بانفسها غير حاصلة فى مشعر من المشاعر اى موجودة بالوجود الخارجى لا بالوجود العلمى وماذكرنا صور موجودة بالوجود العلمى وان كانت قائمة بانفسها فلا بأس فى تجويز احديهما دون الاخرى ولما توجه ان يقال ان الصور الموجودة بالوجود العلمى وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذى اوردوه فى ابطال المثل الافلاطونية جار فى بطلان تلك الصور ايضا فلا يجوز شئ منهما عند الفريقين فاجاب عنه بقوله والدليل الذى ذكر فى نفيها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها اى بوجود مطلق الصور القائمة بانفسها فى الخارج لا اذا قيل بوجودها فى العلم ولايخفى ان ارجاع ضمير وجودها الى مطلق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل الافلاطونية والملائم له مافى بعض النسخ من قوله ويمكن حمل المثل الافلاطونية باثبات الامكان لا بسلبه فعلى هذا يكون هذا القول منه توجيها للمثل الافلاطونية وجوابا عن ذلك السؤال المقدر بان ابطالهم بزعم كونها موجودات خارجية لا مطلقا اذ ليست باطلة على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمى وان قصد ابطالها ايضا بالدليل الذى ذكروه فى نفى المثل الافلاطونية فنقول انما يجرى فى بطلانها على تقدير كونها موجودة فى الخارج لا على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمى ايضا ويؤيد النسخة الاولى مااشتهر من ان المتألهين كافلاطون وغيره اثبتوا اربعة عوالم من الاعيان الموجودات * احدها عالم الغيب المطلق وهو الحضرة الالهية والآخر عالم الشهادة وهو عالمنا هذا من الاجسام والجسمانيات المشهودة وبينهما عالمان آخران احدهما قريب من عالم الغيب وهو عالم العقول والانوار والنفوس الناطقة والفلكية من هذا العالم لكونها مجردات * وثانيهما قريب من عالم الشهادة بما يشاهد فى النوم واليقظة فى المرايا وسائر الاجسام المصيقلة وهو عالم المثال كما سبق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية ماذكره شارح المقاصد فى بحث الماهية من انه قال الفارابى فى كتاب الجمع بين رأيى افلاطون وارسطو ان المثل الافلاطونية اشارة الى ان للموجودات صورا علمية فى علم الله تعالى باقية لاتتبدل ولاتتغير اصلا بقى هنا كلام هو ان الوجود والتشخص لما كانا متلازمين بل متحدين فى التحقيق كما سبق نقله من الشارح فيستحيل وجود الماهية المجردة عن كل عارض مشخص سواء كان ذلك الوجود خارجيا اوعلميا فالدليل الذى ذكروه فى نفيها يدل على نفيها مطلقا ولذا اطلق الشيخ كلامه حيث قال فى الشفاء وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية كما نقلناه والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع بسط هو ان الماهية قد تؤخذ بشرط العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شئ وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لاشئ وقد تؤخذ لابشرط شئ من وجود العوارض وعدمها وتسمى الماهية المطلقة ولا بشرط شئ ولاشك فى وجود القسم

(قوله والدليل الذى ذكر فى نفيها الخ) ولايخفى عليك ان الصور العلمية سواء كانت موجودة فى الخارج اوفى الذهن وسواء كانت قائمة بانفسها او بذاته تعالى عنه لامحالة ممكنة الوجود مسبوقة الصدور بالعلم فعلمه بها اما بصور اخرى فيلزم التسلسل المستحيل او بذاته فليستغن به عن اثبات الصور القائمة بذاته تعالى اوما بانفسها هذا

(قوله والدليل الذى ذكر فى نفيها الخ) اشارة الى دفع مايتوهم ان الممكنات الموجودة فى علمه كقائمة بانفسها وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذى ابطل به الحكماء المثل الافلاطونية يجرى فى ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء هذا الاحتمال الذى ابداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع ان جريانها فيها انما يتأتى اذا قيل لوجود صورها فى علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا قيل بوجودها فيه وجودا ذهنيا وظنيا فلا

على من له ادنى دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطوفى علمه بذاته

الاول خارجا وذهنا ولافى عدم وجود القسم الثانى اعنى الماهية المجردة خارجا واختلف فى وجودها فى الذهن فقال بعضهم يمتنع وجودها فى الذهن ايضا لان الكون فى الذهن من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز وجودها فى الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية وقد ذهب المحقق الطوسى الى ان الماهيــة المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية موجودة فى الذهن لا بمعنى انها مجردة عنها فى الواقع كيف ووجودها فى الذهن من العوارض الذهنية بل بمعنى ان للعقل ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر فى التصورات فيجوز ان يتصور الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون فى الذهن وان كانت هى مقرونة بها واعترض عليه بان ذلك لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق والجواب عن هذا الاعتراض على ما ارتضاه الشارح الجديد والشارح المحقق هناك ان المراد من وجودها فى الذهن ان يكون لها وجود فى العلم سواء كان ذلك العلم مطابقا او غير مطابق اذا تقرر هذا فنقول المثل الافلاطونية هى بعينها المــاهيات المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية ولما جاز وجودها فى العلم دون الخارج اندفع ذلك الاشكال واتضح عدم توجيه الاستدلال واطلاق الشيخ مبنى على عدم تجويز ما ابداه البعض واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب تعــالى بتلك الماهيات المجردة مطابقا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز ان يكون موجودة فى علمه تعالى وان جاز ان يكون موجودة فى الاذهان الســافلة التى لا محذور فى عدم مطابقة علومها الا ان يقال المراد هنا من عدم مطابقة العلم عدم مطابقة الصورة لذات الصورة لا للواقع كيف والصورة المأخوذة فى تعريف العلم بالشئ فى الواقع اعم من الصورة المطابقة لذى الصورة وغير المطابقة والا لم يكن العلم باجتماع النقيضين وغيره من الممتنعات علما مطابقا للواقع ولك ان تقول مراد الشـارح هنا ان جميع الماهيات موجودة فى علمه تعالى بصورة واحدة اجمالية قائمة بذاتها لا بذات الواجب وتلك الصورة تنحل الى جميع المعلومات جزئيات كانت او كليات ماهيات مطلقة او مخلوطة او مجردة فليتأمل فى هذا المقام (قوله وهذا اقرب الخ) اى توجيه كلام الحـكماء بما ابداه بعض المتأخرين اقرب مما قيل فى التوجيه ان علمه تعالى الخ وبيان ذلك ان الحكماء اثبتوا له تعالى علما اجماليا بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته تعالى وعلوما تفصيلية مرتبة هى ذوات العقول المرتبة والصورة القائمة بها وحيث اوردعليهم بان ذلك العلم الاجمالى محال لان العلم ولو اجمالا لكونه موجبا للاضافة بين العـالم والمعلوم يقتضى عالما ومعلوما ولا معلوم قبل مرتبة العــلم التفصيلى الذى اوله المعلول الاول لا ذاته وهو ظاهر ولا صورته والا لكانت قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود فى تلك المرتبة سوى ذاته تعالى وقد ابيتم عن ذلك اجابوا عن ذلك الايراد ان ذاته تعالى يقوم مقام المعلومات فى ذلك العلم الاجمالى فعلمه

(قوله وهذا اقرب مما قيل ان علمه تعالى الخ) اى ماقلنــا من ان علمه تعالى بالممكنات لكونها موجودة فى علمه تعالى الذى هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان علمه تعالى بها منطوفى علمه تعالى بذاته بمعنى ان علمه تعالى بذاته علم اجمالى بها لان العلم بالعلة هو بعينه العلم بمعلولاته اجمالا

لان ذاته على ماهو عليه من الصفات معلومة له تعالى و من جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها

تعالى بذاته منطو على علمه بجميع الممكنات اجمالا فرده الشارح المحقق بانه باطل خارج عن طور العقل بل الجواب المعقول هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض المتأخرين من كونه تعالى عالما بجميع الاشياء دفعة بصورة واحدة اجمالية حاصلة فى علمه تعالى غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم امتناع العلم الاجمالى ولا قيام الصورة بذاته تعالى كما هو مذهبهم لكن على هذا يكون المعلول الاول هو تلك الصورة المنحلة الى العقول وغيرها لا العقل الاول وهو مخالف لمذهبهم لو فرض انه اول اعيان الموجودات الممكنة فلا يكون الواجب بالنسبة اليه علة تامة بسيطة بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايضا واعلم ان ايراد ماقيل ههنا ليس لمجرد ابطاله بمناسبة التوجيه المذكور بل الغرض من ايراده ابطاله من جهة انه جواب آخر عن سؤاله الثانى السابق على مذهب الحكماء بدل قوله وانت خبير الخ وحاصل ذلك الجواب انا لا نسلم ان ذلك العلم الاجمالى صادر عن الواجب ليلزم الدور او التسلسل او التناقض على تقدير كونه صادرا بالاختيار بل ذلك العلم الاجمالى البسيط عين الذات وهو كاف فى صدور جميع الممكنات بالاختيار لما قيل من حديث الانطواء فلا محذور فلك ان تقول معنى قوله وهذا اقرب ان توجيه كلام الحكماء بما ابداه البعض لدفع السؤال الثانى من السؤالين على مذهب الحكماء اقرب من ايراد ماقيل هنا لدفعه وعلى التقديرين فحمل مراده على كون ماقيل باطلا خارجا عن طور العقل مبنى على حمل قوله وهذا اقرب على معنى ان ماقيل ابعد عن الحق على نحو قولهم الشتاء ابرد من الصيف اى اشد فى برودته من الصيف فى حرارته بقرينة ان ما اورده عليه مبطل له بحسب الظاهر وحينئذ يكون قوله ولا يخفى بعده بمعنى بعده عن الحق واما اذا حمل الاقرب على ظاهره المفيد لقرب ماقيل فى الجملة والبعد على البعد من القبول بحسب الظاهر ففى كلامه دلالة على توجيه ماقيل بماقيل مرادهم من الانطواء كانطواء النواة على الشجر النابت منها والنطفة على الانسان وهو موافق لماذهب اليه الصوفية المرضى عنده واشار اليه فى كتابه المسمى بالزوراء حيث قال ليس المعلول مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شأن من شؤنه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته الى آخر ماقال مما هو خارج عن طور العقل وليس الخروج عن طوره مبطلا للكلام عندهم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر ففى قوله اذ المعقول رعاية لكلا الجانبين وانما كان التوجيه المذكور اقرب لان الخطاب هنا مع اهل الظاهر (**قوله** لان ذاته على ماهو عليه) فى حد ذاته (من الصفات) الانتزاعية التى هى عين الذات (معلومة له تعالى) يعنى انه تعالى يعلم ذاته من حيث هو هو ومن حيث كونه حيوة وعلما وقدرة ومبدأ للممكنات (ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها) قدسبق ان ليس المراد

فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدى الى كثرة فى ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا فى ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضورى حيا قادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ماهى عليه وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مباين للعلة لايخلو عن كدر اذا المعقول من العلم الاجمالى هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة ويحل الى المعلول

من المبدئية هذه النسبة المتأخرة عن الطرفين كما توهمه من قال ليس علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدئية بل الامر بالعكس لان التصديق بانه مبدأ يتوقف على تصور الموضوع والمحمول هنا اعنى المبدئية لكونه نسبة بين الواجب والممكنات يتوقف تصوره على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم بالمبدئية تصورا وتصديقا بل المراد خصوصية ذات العلة مع كل معلول فى الواقع ولما كان العلم بالعلة تصورا كان اوتصديقا مستلزما للعلم بالمعلول عندهم فرادهم هنا ان تصور ذاته بكل اعتبار يستلزم تصورات جميع المعلولات من الجواهر واحوالها ومنشأ الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لامن حيث هو هو ولامن حيث كونه حيوة اوعلما اوقدرة الى غير ذلك ولما كان بعض التصورات مستلزما للتصديق وان لم يكن كاسباله فبمجرد تصور ذاته من حيث الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع الممكنات واحوالها دفعة تصورا وتصديقا بحيث لو وقعا فى العلم الحصولى التفصيلى كان التصورات متقدمة على التصديقات وهذا معنى قوله فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدى الى كثرة ذاتية اواعتبارية فى ذاته وصفاته (قوله كما انا نعلم ذاتنا) اى كما ان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم الحضورى المتعلق بذاتها حيا اى دراكا فعالا فان الحيوة عند الحكماء كون الذات دراكا فعالا كما يأتى عالما قادرا والا اى لو لم يكن النفس عالمة بذلك لم يكن علمها بذاتها على ماهى من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا ان يقال تلخيص مراده ان علم النفس بذاتها الحضورى الاجمالى الذى هو حالة بسيطة اجمالية عند اشتغالها بامور خارجية منطو على العلم ببعض صفاتها والا لم يكن عالمة بشئ من الصفات فى تلك الحالة الاجمالية واللازم باطل ضرورة انها عالمة بكون ذاتها حيا عالما قادرا فى جميع الاحوال وان لم تكن عالمة ببعض ماهى عليه من كونها جوهرا اوعرضا اوغيرهما فيندفع معه ان يقال يجوز ان يكون علم النفس بتلك الصفات بعلم آخر مستقل لا فى ضمن علمها بذاتها (قوله وذلك) اى كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل لاجل ان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته اى من غير ان يحصل شئ من ذات المعلول وصورته العلمية فى ذات العلة (مع ان المعلول مباين للعلة) اى ليس عينها ولا جزءها ولاصفة حالة فيها لايخلو عن كدر واختلاط بطلان اى ليس بصاف عن البطلان لان المعقول من العلم الاجمالى منحصر فى ان يكون العلم الواحد متعلقا بالكل دفعة ويحل ذلك العلم الى العلوم التفصيلية المتعلقة باجزاء ذلك الكل

بالاجزاء وينفصل اليها وليست المعلولات مما يحل اليها العلة فذلك يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر ولايخفى

وذلك الانحلال ممكن فيما كان العلم الاجمالى علما حصوليا اجماليا اى صورة واحدة اجمالية تنحل الى صور تفصيلية كاصورنا لافيما كان علما حضوريا بذات العلةوذوات المعلولات والالزم انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات لكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى وذلك محال قطعا واذا لم يكن العلم الاجمالى بالممكنات بقيام صورتها الاجمالية بذات العلة ولاباانحلال ذات العلة الى ذواتها فلو تحقق العلم الاجمالى بالعلم بذات العلة فانما يحقق بان يكون العلم باحد المتضايفين اى العلة عين العلم بالمضاف الآخر اى المعلول وذلك باطل قطعا وحاصل الايراد ان ماقيل باطل اذلو كان علم الواجب بذاته علما اجماليا حضوريا بالممكنات من غير قيام صورتها بذاته تعالى يلزم احد الامرين اماانحلال ذات الواجب تعالى الى ذوات الممكنات واما ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالمضايف الآخر والكل باطل ولما بطل ماقيل بطل السند المبنى عليه وتضمن ابطاله نقضالدليل ماقيل بانه مستلزم لاحد هذين الفسادين كمالا يخفى ولم يتعرض باحتمال انحلال صفة غير الصورة الى الممكنات مع ان قوله مع ان المعلول مباين الى آخره شاملله اذ على هذا لايكون العلم الاجمالى بالممكنات العلم بذات الواجب بل العلم بتلك الصفة وهو خلاف ماصرح فيما قبل وايضا لاصفة زائدة عندهم وبهذا البيان ظهر اندفاع ماأورد على قوله وليست المعلولات مما ينحل اليها العلة من انه ليس الكلام فى العلة والمعلول بل فى العلم بها وظهر فساد الجواب عنه بان فى كلامه تسامحا والمراد ليس العلوم بالمعلولات ممانيحل اليها العلم بالعلة اذلاتسامح فى كلامه والا كان ذلك القول ممنوعا اذلا دليل على عدم انحلال العلم الى العلوم سوى لزوم انحلال ذات العلة الى ذوات الممكنات فى العلم الحضورى نعم يرد على الشارح انهم لم يدعوا العينية بل الانطواء وكيف يدعون كون العلم بذات الواجب عين العلم بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جملة المعلومات بالعلم الاجمالى الا ان يقال لما حمل الشارح الانطواء فى كلامهم على معنى الاشتمال كاشتمال الكل على الاجزاء فلايتصور كون العلم بالذات منطويا على العلم بالممكنات بهذا المعنى الابان يكون العلم بالذات ببعض الحيثيات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات وان كان واحدا فى الواقع الاان العقل ينزع هنالك اعتبارات مختلفة بحسب الصفات فقولهم بالانطواء ناظر الى العلم بالذات بجميع الحيثيات المنتزعة وقول الشارح بالعينية ناظر الى العلم بالذات من حيث المبدئية فلا تدافع بينهما (**قوله** باحد المتضايفين المشهورين) ان كان التقابل بين الصفتين كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية وكالسواد والبياض والعلم والجهل يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين كالاب والابن والعلة

(قوله فذلك يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين الخ) يعنى لاعلاقة تصلح ان تجعل مصححة وموجبة لكون العلم بالعلة بعينه علما بالمعلول سوى التضايف المشهور الذى بينهما وكونه موجبا لذلك يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية اولايكون علما بالمضايف الآخر وهو

بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هوالمشهور بخلاف سائر المتضايفات قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد

والمعلول وكالاسود والابيض والعالم والجاهل يسمى مشهوريا (قوله فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم الى آخره) اعلم انه لما كان ذكر ماقيل جوابا عن السؤال الثانى بمنع صور العلم الاجمالى السابق على الاختيار مستندا بجواز ان يكون ذلك العلم الاجمالى عين الذات بناء على ماقيل من حديث الانطواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك السند بابطال ماقيل ومتضمنا لنقض دليله بانه مستلزم لاحد الفسادين اماانحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات اوان يكون العلم باحد المتضائفين عين العلم بالمتضايف الآخر على ماأشرنا اورد ههنا بتحرير المراد معارضة لدليل ابطال السند متضمنة ايضا للجواب عن النقض الضمنى اما المعارضة فبان يقال لاينحصر المعقول من العلم الاجمالى فيما ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات الواجب سببا مستلزما للعلم بجميع الممكنات كما اشار اليه الطوسى حيث جعل علم الواجب بذاته علة للعلم بالمعلوم الاول واشاروا اليه حيث جعلوا ذلك العلم الاجمالى اعنى علم الواجب تعالى بذاته عناية ازلية سابقة على جميع الممكنات ومبدأ خلاقا لها وهو المراد هناوبه يتم الدليل والمدعى لان العلم بالعلة سبب مستلزم للعلم بالمعلولات وكلما كان كذلك يلزم ان يكون علمه تعالى بذاته منطويا على علمه بجميع الممكنات فلا كلام فى صحة ماقيل ولا فى صحة السند المبنى عليه واما الجواب عن النقض الضمنى فبان يقال ذلك الدليل انما يستلزم احد الفسادين ان لو انحصر المعقول من العلم الاجمالى فيما ذكرت وذلك ممنوع لجواز ان يكون العلم السبب للعلم بالكل علما اجماليا بجميع الممكنات ايضا والحاصل ان عدم انحصار المعقول من العلم الاجمالى وشموله للعلم السبب مقطوع به عندالسائل فربما يجعله دليلا معارضا لدليل الشارح فى ابطال ماقيل وربما يجعله سند المنع دليله اذالسند قديكون مقطوعا به وقوله بخلاف سائر المتضايفات يعنى ان العلة والمعلوم من جملة المتضايفات يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالآخر لعلاقة اللزوم بينهما وان لم يكن باقى المتضايفات المتباينة التى ليس بينهما علاقةاللزوم كذلك كالاب والابن اذلايكون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن (قوله قلت لوسلم انه كذلك الخ) جواب عن المعارضة ومتضمن لابطال سندالجواب عن النقض الضمنى اماالجواب عن المعارضة فبأن يقال ان اريد ان العلم ببعض العلل يكون سببا للعلم بالمعلول فسلم لكن على هذا لايلزم ان يكون العلم بذات الواجب سببا للعلم بالممكنات وهوظاهر وان اريد ان العلم بكل علة سبب مستلزم للعلم بمعلولها فذلك ممنوع سواء اريد بالعلة والمعلول ذاتهما اومن حيث اتصافهما بالعلية والمعلولية كما هوالمتبادر من قولهم ان العلم بذات الواجب من حيث المبدئية مستلزم للعلم بالممكنات اما على

بعيد كما لايخفى (قوله لوسلم انه كذلك) اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لانهما متباينان والعلم باحد المتباينين لايجب ان يكون سببا للعلم بالمتباين الآخر

(الاول)

ان يتحقق علم الواجب بحيث لايفضى الى كثرة فى صفاته وذلك لايحصل بمجرد الاستلزام

الاول فلأن المراد بالعلة هنا العلة الخارجية ولايجب ان يكون علة فى الذهن ايضا اذقد لايكون حال العلمين كحال المعلومين ألا يرى انا كثيرا ماترى النار ليلا ولايخطر ببالنا معلولها الذى هو الدخان فلايكون العلم بها سببا للعلم بمعلولها واما على الثانى فلأن العلية والمعلولية متضايفان لايعقلان الامعا بحيث لايتقدم العلم باحدهما على العلم بالآخر والسبب يجب ان يكون متقدما على المسبب ولذا لم يجز اخذ احد المتضايفين فى تعريف الآخر اذ العلم بالتعريف كالدليل يجب ان يكون سببا متقدما على العلم بالمعرف كالمدلول ولوسلم ان العلم بكل علة سبب للعلم بالمعلول فى الجملة فلانسلم انه سبب للعلم بكل معلول لها سواء كان معلولا لها بالذات اوبالواسطة اى بواسطة شرط اوشروط ولوسلم ذلك ايضا فلانسلم الملازمة القائلة بأنه كلما كان العلم بالعلة سببا مستلزما للعلم بجميع المعلولات يلزم ان يكون العلم السبب علما منطويا على العلم بتلك المعلولات وانما يلزم ذلك ان لوكان ذلك العلم السبب علما بتلك المعلولات ايضا وذلك ممنوع لان سبب العلم بالشىء لايجب ان يكون علما بذلك الشىء كما ان سبب الجسم لايجب ان يكون جسما وتفصيله ان علم الواجب بذاته لايكون سببا لنفسه بل للعلوم التفصيلية بالممكنات وهو الذى اشاروا اليه والعلم السبب للعلوم التفصيلية بالممكنات انما يكون علما اجماليا بها لوكان علما بها ايضا وهو ممنوع فضلا عن كونه علما اجماليا بها وهو المراد بقوله لانسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول وليس مراده انا لانسلم ان العلم السبب عين العلم المسبب الذى هو العلوم التفصيلية اذلايدعيه احد بناء على ان السبب والمسبب متغايران البتة فيكون منعا لمقدمة غير ملتزمة وهو خارج عن قانون المناظرة وفى قوله والمطلوب ذلك لانا نريد الى آخره اشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا ان العلم بذاته تعالى سبب للعلم الحصولى بالممكنات بقيام الصور العلمية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات التى هى تلك الصور العلمية وهو مخالف لمذهبكم ولابقيام الصورة الواحدة الاجمالية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات حقيقية كانت اواعتبارية وهى تلك الصورة الواحدة مع الاعتبارات الحاصلة للذات بسبب تلك الصورة وهو خلاف مذهبكم ايضا والحاصل ان العلم السبب ان كان عين العلم الاجمالى بالممكنات يلزم ماذكرنا وان كان غيره كان الاجمالى صورة قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات والاولى لانكم تريدون بدل قوله لانا نريد الى آخره وغاية توجيهه انا نريد فى مدعاكم هنا ان يتحقق علم الواجب بالممكنات من غير محذور عندكم ولايسعكم خلافه فيكون مامنعناه هنا مقدمة ملتزمة عندكم واما ابطال سند الجواب عن النقض الضمنى فما اشار اليه بقوله لانا نريد ان يتحقق علم الى آخره وحاصله لوكان العلم السبب للعلوم التفصيلية عين العلم الاجمالى بالممكنات فاما ان يكون ذلك العلم الاجمالى علما حضوريا بان يكون عين الممكنات فى الوجود الخارجى فيلزم احد الفسادين اوحصوليا فيلزم كثرة الصفات (قوله وذلك لايحصل بمجرد الاستلزام) اى لايحصل بمجرد كونه سببا

(قوله وذلك لايحصل بمجرد الاستلزام) لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة

واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو فى علمه تعالى بذاته ومابينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته على ماهى عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما لايقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين لاينطوى فى حضور الآخر ولو فرض بينهما اى نسبة من العلية وغيرها ولو صح ماذكروه لكفى ان يقال ان من جملة احواله كونه تعالى مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته بجميع احواله

مستلزما للعلم بالممكنات بل لابد من ان يكون عينه حتى يتم حديث الانطواء لان الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك اعم من العينية اذ الشئ كما يستلزم نفسه لامتناع انفكاك الشئ عن نفسه يستلزم غيره فبعد تسليم قولهم ان العلم بذات الواجب يستلزم العلم بالممكنات لايتم حديث الانطواء فاقيل بل الاستلزام يقتضى التعدد والتكثر محل نظر نعم استلزام السبب يقتضيه لكن غرض الشارح ههنا ان دعوى العينية لايتم بمجرد الاستلزام الاعم فاظنك بما سلمناه من استلزام السبب واما ماقيل ههنا لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة فمثله كمثل من يحمل الاشربة ولايدرى بيت العرس (قوله واعلم انهم ذكروا الى آخره) تكرار لماسبق لفائدة دفع توقع توهم ان يكون لهم دليل آخر صحيح على حديث الانطواء (قوله ولو صح ماذكروه الى آخره) زعم بعض الناظرين كونه نقضا اجماليا لدليلهم باجراء خلاصته فينا بان يقال مدار الاستدلال على اعتبار النسبة التى يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات ولامدخل فيه لخصوصية العلية بل لمطلق النسبة ومن جملتها المغايرة فيجرى خلاصته فينا بان كل واحد منا يعلم ان ذاته مغايرة لسائر الممكنات والعلم باحد المتغايرين مع وصف المغايرة يستلزم العلم بالمغاير الآخر فلو صح دليلهم يلزم ان يكون كل واحد منا عالما بجميع الممكنات علما اجماليا بالفعل بحيث يتمكن من تفصيلها متى شاء لابالقوة بعنوان المغاير مع ان الحكم المذكور متخلف فينا ولايخفى مافيه لان علمنا بغيرنا حصولى وكلامهم فى العلم الحضورى فالوجه انه نقض اجمالى بان مدار الاستدلال على اعتبار مطلق النسبة ولامدخل لخصوصية العلية فلو صح ماذكرتم لزم كفاية ذلك مع ان تلك الكفاية باطلة عندكم فيكون نقضا الزاميا ولايخفى ان هذا النقض ليس بشئ اذ لهم ان يقولوا لخصوصية العلية مدخل فى الاستدلال اذ ليس حضور احد المتغايرين اللذين لاعلية بينهما كحضور المنفعل عند فاعله وان يقولوا ليس المراد من المبدئية والعلية هذه النسبة التى يتأخر العلم بها عن العلم بالطرفين بل خصوصية الذات مع كل معلول وتلك الخصوصية عندنا عين الذات لاصفة زائدة فالعلم بالذات يفيض بسببه الاشياء عن الذات وتحصل النسب بعد فيضانها ونفس ذلك الفيضان هو تعقل الواجب لتلك الاشياء فى مرتبة العلم التفصيلى فكيف يكون النسبة المتأخرة معتبرة فى مرتبة العلم الاجمالى وستعرف تحقيق مرادهم

(قوله وعلمه بذاته على ماهى عليه) اى على الاحوال التى ذاته على تلك الاحوال فى الواقع (قوله لكفى ان يقال ان من جملة الخ) اى لكفى ذلك من غير حاجة الى كون ذاته علة لها

فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ماسواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضورى والمعلوم في العلم الحضورى هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلابد

(قوله ثم انهم ذكروا الى آخره) عطف على قوله ولو صح ماذكروه الى آخره اى ثم يرد عليهم بعد النقض المذكور نقضان آخران باستلزام خصوص الفساد مبنيان على قولهم ان علم الواجب مطلقا سواء بذاته او بغيره حضورى هو عين الموجود الخارجى فى العلم بالاعيان وعين الصور العلمية فى العلم بها احدهما بدون قوله ومن البين الى آخره بان يقال ذلك الدليل بمعونة المذكور يستلزم قدم الحوادث اوحدوث علم الواجب لاالاول فقط كما وهم والكل باطل وثانيهما مع ذلك القول بان يقال ذلك الدليل مستلزم لانطواء احد المتباينين فى الآخر مع ان احدهما ليس عين الآخر ولاجزءه ولاصفته وذلك باطل ولو كانا ممكنين مركبين فهذا النقض غير النقض السابق بلزوم انحلال ذات الواجب اوكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالآخر فان انحلال ذوات الممكنات باطل ولو جاز الانطواء فى الممكنات فذلك النقض بالنظر الى خصوصية ذات الواجب وهذا النقض بالنظر الى كل متباينين والاوجه ان يحمل مراده على النقض الثانى فقط لاندفاع الاول بما اشار اليه الطوسى من ان مرادهم من العلم الحضورى منحصر فى العلم بغير المتغيرات والماديات ولم يقدح فيه الشارح من هذه الجهة فى وجوه ابحاثه ويندفع الثانى ايضا بما اسلفنا من ان للعلم عندهم اطلاقين على نفس الادراك وعلى مبدأ الادراك والانكشاف فعند القائلين بان الادراك مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد يكون علم الواجب بذاته عين ذاته بكل من المعنيين وعلمه بغيره عين ذاته بالمعنى الثانى وهو مااتفقوا عليه وعين الممكنات بالمعنى الاول والمنقسم الى الحضورى والحصولى هو المعنى الاول لاالثانى لكن للشارح المحقق ان يقول قد دل قولهم الافعال الاختيارية موقوفة على التصور الجزئى ولو بوجه كلى منحصر فى فرد على انها موقوفة على كونها معلومة بالمعنى الاول اعنى الصورة ولايكفيها مجرد تقدم سبب العلم بهذا المعنى فاما ان يكون المعلولات فى مرتبة العلم الاجمالى معلومة بالعلم بمعنى الصورة علما حضوريا فيلزم المفاسد الذى ذكرناها اوعلما حصوليا فيلزم قيام الصورة بذاته تعالى اذلاموجود فى مرتبة العلم الاجمالى سوى ذاته تعالى اولايكون معلومة بهذا المعنى فلايصح صدورها بالاختيار الموقوف على العلم بمعنى الصورة المنبعث عنه الشوق الى ايجاد خصوصية ذلك المعلول كما سيشير اليه فى آخر البحث بزيادة الارادة المنبعثة ولاجل ذلك اضطر الشيخ فى الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعلول الاول وبهذا ظهر اختلال ماذكره بعض الافاضل فى رسالة مستقلة حيث قال ليس الكلام فى العلم بالمعنى المصدرى المعبر عنه «بدانستن» بل فى العلم بمعنى «دانش» وحقيقته انه نور يتجلى به الاشياء ويتميز بعضها عن بعض وهو قد يكون عين العالم بان يكون نورا ظاهرا مظهرا

ان يكون للمعلوم وجود فى الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينها هى الصورة العلمية
ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها العينية

قائما بذاته وقد يكون امرا قائمابه فيكون الثانى فى ذاته مظلما ويكون نورانيا بقيام ذلك النور به ولما كان ذاته تعالى نورالانوار كان ذاته بذاته فى اجلى مراتب الظهور لذاته ولا يكون الغيبة والخفاء فى ذاته اصلا فيكون ذاته عالما ومعلوما وعلما من غير تكثر واثنينية اصلا بالذات ولا بالاعتبار ثم ان ذاته بذاته مصدر للمعلول الاول ومصدريته اى الجهة التى تخصص صدوره عنه بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذى هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه مندمجا علمه فى علم المصدرية من غير تعدد وتكثر الا باعتبار والا لم يكن المصدرية التى هى الذات معلومة بالوجه الاكمل وكذلك المعلول الثانى والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه تعالى الذى هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر به ويتجلى كل ماهو فى سلسلة المبدئية كليا كان اوجزئيا دفعة وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة عنه ومصدريته لها مقتضية لاتصافها بتلك الصفات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذى يحضر عند السؤال عن مسئلة على التفصيل الذى يقع بعده وهذا معنى ماوقع فى عبارة الشيخين انه منطو على العلم بالكل انطواء النواة على الشجرة ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات كان العلم التفصيلى المترتب عليه علما فعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة فى سلسلة المبدئية على الترتيب الذى يقتضيه العناية الازلية اى كان علمه بذاته من حيث مصدريته للمعلول الاول علما فعليا سببا لوجوده وعلمه الحضورى بالمعلول الاول من حيث مصدريته للمعلول الثانى سببا لوجوده وهكذا الحال فى الموجودات الواقعة فى سلسلة المبدئية فكان وجود تلك المعلولات مع مايشتمل من الصفات والاعتبارات فى مرتبة الوجود علما تفصيليا حضوريا بها مترتبا على ذلك العلم البسيط ولم يتجدد فى تلك المرتبة الا الاضافات وتجدد الاضافات لا يخل بوحدانيته فانها جميعا راجعة الى اضافة المبدئية ولاشك فى اتصافه بها ثم ان مراتب العلم التفصيلى اربع * الاولى مايعبر عنه فى الشريعة بالقلم والنور والعقل وعند الصوفية بالعقل الكلى وعند الحكماء بالعقول فالقلم الذى هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ماهو مكمون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلى بالنسبة الى العلم الاجمالى الذى هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى باقى المراتب * والثانية مايعبر عنه فى الشريعة باللوح المحفوظ وعند الصوفية بالنفس الكلى وعند الحكماء بالنفوس الزاكية المجردة فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ماينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلى بالنسبة الى المرتبتين فوقها * والثالثة كتاب

منطوية على صورتها العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى ماذكرناه سابقا
من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهى باعتبار كونها علما لله تعالى متقدمة عليها
باعتبار كونها موجودات خارجية وهى باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب

المحو والاثبات وهى القوى الجسمانية التى ينتقش فيها صور الجزئيات المادية
وهى المنطبعة فى الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع مافيها حاضرة عنده
تعالى * والرابعة الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها
فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى فى مرتبة الايجاد فهى علوم باعتبار ومعلومات
باعتبار وكذا مافى المراتب السابقة فانها جميعا علوم ومعلومات باعتبارين انتهى ملخصا
(قوله فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى آخره) يعنى اذا بطل ماقيل من حديث
الانطواء ولم يجوزوا قيام الصورة العلمية بذاته تعالى ولا المثل الافلاطونية ولاما
ابدأه بعض المتأخرين فلامخلص لهم عن السؤال الثانى على سياق مذهب الحكماء
سوى ان يلتجئوا الى ماقدمناه من كون اعيان الموجودات باعتبار وجودها الخارجى
علوما حضورية باعتبار صادرة بالايجاب ومعلومات باعتبار صادرة بالاختيار وقد
عرفت بطلانه ايضا بان الايجاب والاختيار لايجتمعان باعتبار وجود واحد فلا بد
مما ذكرناه فى جواب ذلك السؤال على سياق مذهب المتكلمين مع ان فيه فوائد
جمة اخرى كعدم جريان برهان التطبيق المستلزم لتناهى المعلومات والمقدورات
او بطلان البرهان المعتمد عند الكل العمدة فى اثبات حدوث العالم وكعدم لزوم
تعلق العلم باللاشئ المحض او حدوث علم الواجب وكالانطباق على المذهب الاصح
فى العلم من انه صورة لااضافة اوانفعال واما ماابدأه بعض المتأخرين فهو
مما لم يذهب اليه احد هذا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده المخلص
عما اورده على حديث الانطواء من النقض والابطال ويتجه عليهم امور * الاول
ان الالتجأ الى ماتقدم لايكون مخلصالهم عما اورده عليهم لان المعلولات المعقولة
بذواتها علوم تفصيلية عندهم وايراد الشارح عليهم فى العلم الاجمالى * الثانى
لو فرضنا كونه مخلصالهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحوادث قديمة لاعن
لزوم حدوث علم الواجب فى النقض الاول مع انه بلزوم احدهما ولاعن النقض
الثانى بلزوم انطواء احد المتباينين على الآخر مع ان الاوجه ان يحمل مراد
الشارح على الثانى فقط كما عرفت * الثالث انه على هذا يلغو التعرض فيما
التجأوا بالايجاب والاختيار قطعا اذ ليس فيما اورده على ماقيل مايتعلق بهما
* الرابع ان تخليص ماقيل ينافى غرض الشارح هنا لان غرضه بيان انه لابدمن
الالتجاء الى ماذكرنا من الجواب على سياق مذهب المتكلمين عن السؤال الثانى
كما انه لابد من الالتجاء اليه فى الجواب عن السؤال الاول من السؤالين المذكورين
بقولنا فان قلت الى آخره فى الموضعين كما اشيرنا ثم بتوفيق الله تعالى. نقول لهم

لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجي منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذى يغايرها بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه

مخلص عن السؤالين وعما اورده على حديث الانطواء بنحوماذهب اليه اهل الشبح من ان ليس العلم بالشئ بحصول نفسه فى الذهن بل بحصول شبحه ومثاله المخالف له فى الماهية والوجود بناء على ان بينهما رابطة خاصة بها يكون ذلك المثال مبدأ وسببا لانكشاف ذلك الشئ على النفس مع تباينهما فى الواقع الا يرى ان الصورة المرتسمة فى المرآة مع كونها عرضا قائما بالمرآة تكون مبدأ لانكشاف الجوهر المرئى على الناظر فيها لرابطة خاصة بينهما مع تباينهما فى الماهية والوجود وقد تقرر عند الكل ان علم الواجب تعالى بل جميع صفاته تعالى ليست مماثلة ولا مجانسة لعلم المخلوقات وصفاتها فبعد تسليم ماهو التحقيق من ان العلم بالشئ بحصول نفسه فى الذهن اى المدرك اوآلاته لابحصول مثاله فيه فى علم جميع المخلوقات لم لايجوز ان لايكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بأن يكون بين ذاته تعالى وجميع معلولاته واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالمبدئية بسببها يكون ذاته تعالى مبدأ لانكشاف جميع الاشياء على ذاته تعالى مع التباين بينهما فى الماهية والوجود فيكون علمه تعالى بذاته عين علمه بالمعلولات بالذات والتغاير بالاعتبار كما ان العلم بنفس المثال عين العلم بذى المثال بالذات والتغاير بالاعتبار عند اهل الشبح ولما لم يكن علمه تعالى بالمعلولات بحصول صورها العلمية فى ذاته تعالى بل بحضور الذات الحاضر بذاته عند ذاته تعالى كان علمه تعالى بها حضوريا كعلمه بذاته لاحصوليا كعلومنا بالاشياء بواسطة حصول صورها عند العقل وهذا هو مراد الحكماء كما دل عليه كلمات جميعهم فلا يلزم انحلال الذات الى الممكنات ولا انطواء احد المتباينين على الآخر ولاقيام صور المعلولات بذات الواجب وانما يلزم لوكان العلم بها علما حضوريا هو عين المعلولات اوحصوليا هو صورها القائمة بذاته تعالى فانه فى علم الواجب الغير المجانس لعلم المخلوقات ممنوع وحينئذ يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالآخر فى علمه تعالى لاتحادهما بالذات وان لم يكن فى علم المخلوق وهو العلم الاجمالى الشامل للكل المسمى عندهم بالعناية الازلية وبنفس الامر فعلى هذا لاحاجة الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى مخالفا لاصولهم كما التزمه الشيخ ولا الى قيامها فى العقول بالنسبة الى علم الواجب كما التزمه الطوسى بل انما قيامها بهم لاجل علومهم ولاغبار فى حديث الانطواء انطواء النواة على الشجرة ولافى الجواب المبنى عليه فانه تعالى موجب فى العلم الاجمالى المتضمن لعلم كل معلول ويكون ذاته تعالى باعتبار رابطة خاصة علما جزئيا له ومختارا فى تفصيل علمه الاجمالى بالايجاد ويندفع السؤال الاول ايضا ويمكن حمل مراد بعض الافاضل فيما نقلناه عن رسالته

وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا مارأينا ذكره فى هذا المقام ولنا فى تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام *وسيأتى عليها فى رسالة منفردة ان وفقنا الله تعالى المنعام * فان قلت علم الواجب حضورى وحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ

على ذلك الاان كلامه قاصر عن افادته فتأمل (**قوله** هذا مارأينا ذكره فى هذا المقام) اى فى مقام تحقيق علمه تعالى بغيره واما الكلام فى علمه تعالى بذاته فيأتى من بعد اعلم ان الدهرية زعموا ان الواجب تعالى لكونه واحدا حقيقيا لايعلم ذاته لان العلم نسبة تقتضى التغاير بين العالم والمعلوم ولو اعتبارا ولاتغاير فى الواحد الحقيقى وعلم النفس بذاتها لعدم كونهـا واحدا حقيقيا وزعم بعض من قـدماء الفلاسفة انه تعالى لايعلم شيئا والا لكان عالما بنفسه لان العلم بالشئ يستلزم العلم بكون العالم عالما به والعلم به يستلزم العلم بذات العـالم واللازم محال لماذكره الدهرية واجابوا عنه بمنع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيجوز ان يكون ذاته باعتبار تلك الصفة عالما بذاته من حيث هى هى ولو سلم ان العلم نسبة واضافة محضة فيكفيه التغاير الاعتبارى باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعلومية وكلا الجوابين مبنيان على منع الوحدة الحقيقية اذ ليس مرادهم من التغاير الاعتبارى مايخترعه الوهم كانياب اغوال كما اشار اليه الشيخ بل ماهو متحقق فى نفس الامر والافبعد تسليم ان العلم نسبة موقوفة على التغاير يلزم ان لايكون الواجب تعالى عالما بذاته فى نفس الامر بل فى مجرد التوهم وذلك باطل ثم الظاهر من سوق كلام الشـارح الى هنا ان علم الواجب بذاته حضورى وبغيره حصولى عنده اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا غير لازمة فى علمه بذاته مع ان التحقيق ان علم كل مجرد بذاته بل بصفاته حضورى فليس مراده فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجمالية منطوية على العلم بذاته وعلى العلم بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعـالى بذاته علم حضورى هو عين ذاته وذلك العلم اوالذات مع قطع النظر عن كونه علمـا اقتضى العلم الاجمالى بجميع ماسواه وذلك العلم الاجمالى هو الصورة الواحدة الاجماليـة الصادرة عن الذات بالايجاب فعلى هذا لايكون تلك الصورة علما بالذات بل بغيره فقط فالسؤال الآتى ايراد على نفسه فيما لزم من كلامه وعلى الحكمـاء فى قولهم ان علم الواجب بذاته حضورى والجواب الاول جواب عما ورد على نفسه وعلى الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثانى جواب عما ورد على نفسه فقط بناء عـلى منع الوحدة الحقيقية كما منعها المتكلمون ولذا لم يتعرض بجوابهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات تعلق لان ما اثبته من الصفـة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجمالية للممكنات وهى علم بالممكنات لاعلم بالذات كما عرفت هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقـام (**قوله** فان قلت علم الواجب) اى بنفسه كما فى بعض النسخ حضورى عندك وعند الحكماء والحال ان حضور الشئ عنـد نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه فى الواقع فلوكان الامر فى نفس الامر كما زعمتم يلزم المغايرة بين الشئ ونفسه

(قوله وفيـه ما اشرنا اليه سـابقا) من ان القول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف ظاهر لاترتضيه الفطرة السليمة (قوله وحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة وذلك لان الحضور نسـبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين

ونفسه والتغاير الاعتبارى يستلزم ان لايكون ذات الواجب من حيث هى من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هى اويكون من حيث هى عالما بذاته مع قيده والتعبير بعدم الغيبة لايجدى نفعا لانه ايضا لنسبة قلت عدم الغيبة نفى للنسبة ونفى النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلايستدعى

واللازم باطل وهو مستلزم لشبهة الدهرية وبعض الفلاسفة بواسطة ان علم المجرد بذاته لايكون الاحضوريا وهذه المقدمة مسلمة عند جميع الحكماء والشارح ولذا لم يجب عنه بجواز انيكون علمه بذاته حصوليا مع قوله بالوجود العلمى نعم لايتيسر ذلك الجواب للمتكلمين النافين للوجود الذهنى والعلمى ولذا احتاجوا بعد تسليم كون العلم نسبة الى الالتجاء الى التغاير الاعتبارى كما عرفت فى ايراد هذا السؤال والجواب اشارة الى دفع شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة والى ان المصنف قصد ردها بقوله عالم بجميع المعلومات ﴿ قوله والتغاير الاعتبارى ﴾ يعنى ان الجواب عن هذا السؤال بان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المغايرة الذاتية فظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم المغايرة الاعتبارية فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون ذات الواجب عالما بذاته باعتبار قيد فى احد جانبى العالم والمعلوم اوفى كليهما لحصول المغايرة الاعتبارية فى الكل جواب فاسد لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته على اعتبار قيد زائد فى احد الجانبين او كليهما وذلك التوقف باطل وايضا ذلك الجواب لايدفع الايراد المذكور عن الحكماء القائلين بكون الواجب واحدا حقيقيا لاتعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار واعلم ان رد هذا الجواب محتمل للرد بان يقال ذلك الجواب فاسد مستلزم لانحصار علم الواجب بذاته فى اعتبار القيد فى احد الجانبين اوكليهما وذلك الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يعتبر قيد اصلا ﴿ قوله والتعبير بعدم الغيبة الى آخره ﴾ يعنى وكذا الجواب عنه بان يقال لانسلم ان حضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة ولو اعتبارا وانما يستلزمه لوكان الحضور فى العلم الحضورى على ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائلة بان ذات العالم حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون الحضور محمولا على لازمه الذى هو عدم الغيبة بان يكون عبارة عن مضمون سالبة قائلة بان ذاته ليست بغائبة عن ذاته فلا يستلزم التغاير اصلا كقولهم هو واحد حقيقى لاتغاير فيه لابالذات ولا بالاعتبار جواب غير نافع لان عدم الغيبة نسبة ايضا ومطلق النسبة سواء كانت ايجابية اوسلبية تقتضى الطرفين فعدم الغيبة لكونه نسبة سلبية تقتضى المغايرة ولو اعتبارية فيهدم السند يثبت الاستلزام الممنوع من غير حاجة الى دليل آخر فيندفع المنع المذكور ﴿ قوله قلت عدم الغيبة الى آخره ﴾ تصحيح للجواب الثانى من الجوابين المردودين بان عدم الغيبة نفى للنسبة التى هى الغيبة لان كون الشئ غائبا عن شئ آخر نسبة بينهما ككونه حاضرا عنده ونفى النسبة المتوقف تحققها فى الواقع على الطرفين قد يتحقق فى الواقع بمجرد انتفاء النسبة المنفية مع بقاء الطرفين كما فى

فى جانب العلم والثانى اذا كانت باعتباره فى جانب المعلوم والحاصل ان حضور الشئ عند نفسه يتوقف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا لنفسه يتوقف على اعتبار قيد فحضوره عند نفسه اعنى علمه بنفسه يتوقف على اعتبار قيد وقد انحرف ههنا بعض الناظرين وقال ماشاء ﴿ قوله والتعبير بعدم الغيبة لايجدى ﴾ اى تعبير الحضور بعدم الغيبة لايجدى فى عدم استلزامه المغايرة لان عدم الغيبة نسبة ايضا كالحضور فيستلزم المغايرة ﴿ قوله قلت عدم الغيبة نفى للنسبة ونفى النسبة قد يكون الخ ﴾ يعنى ان غيبة الشئ عن الشئ نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع

(قولنا)

المغايرة وايضا لامحذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي

قولنا صفة النفس ليست غائبة عنها وزيد ليس بأب لهذا الفرس وقد يتحقق بانتفاء النسبة مع احدها كما في قولنا النفس ليست بغائبة عن ذاتها وزيد ليس بأب لنفسه وحينئذ يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية وقد يتحقق بانتفائها معهما كما في قولنا لاتتمكن العنقاء في جبل من قوت ونظيره السالبة حيث تصدق بانتفاء الايجاب مع بقاء الموضوع والمحمول وبانتفاء احدهما او كليهما كقولنا زيد ليس بعمرو واجتماع الضدين ليس هذا الفرس وليس باجتماع النقيضين وماذكره السائل من ان النسبة السلبية ايضا تقتضى الطرفين المتغايرين مدفوع بانها انما تقتضيهما في التصور لافي الواقع والكلام هنا في التغاير في الواقع ولو استلزم التغاير في التصور التغاير في الواقع ولو في الاعتبار لم يصح قولهم ليس لموجود واحد وجودان ولا قولهم هو تعالى واحد حقيقى لاتعدد ولاتغاير فيه بالذات ولابالاعتبار نعم لوكان عدم الغيبة معنى عدوليا بان يكون عبارة عن مضمون موجبة معدولة المحمول الدالة على اتصاف الذات بعدم الغيبة عن نفسه كان مستلزما لتحقق المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق النسبة الايجابية بدون الطرفين في الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نفي محض عبارة عن مضمون السالبة المذكورة وتلخيص الجواب انا لانسلم ان الحضور بمعنى نفي الغيبة يستلزم المغايرة في الواقع ولقائل ان يقول الاشتغال في مقام الجواب بان عبارة الحضور تستلزم المغايرة اولا اشتغال بما لايعنى اذللسائل ان يقول لكن العلم لكونه نسبة اومقتضيا لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات المعلوم اوصورته حاضر عند العالم على ان يكون قضية موجبة سواء كان حضوريا او حصوليا يقتضى المغايرة في الواقع سواء اقتضاها عبارة الحضور اولا فالصواب الاشتغال بمنع توقف تحقق العلم الحضورى على تلك المغايرة اللازمة للعلم مستندا بجواز ان يكون كل من التغاير والنسبة لازما مع العلم الحضورى او متأخرا عنه لامتقدما موقوفا عليه اللهم الا ان يقال كما ان السائل بالعدول عما اشتهرهنا من كون العلم نسبة الى قوله وحضور الشيء عند نفسه الى آخره اشار الى ان تسميته بالحضورى لتوقفه على الحضور الموقوف على التغاير فكذلك اشار الشارح الى ان تسميتهم بالحضورى لاتوجب توقفه على التغاير لجواز ان يكون الحضور بمعنى نفي الغيبة الغير الموقوف على التغاير فيكون اشارة الى منع توقفه على التغاير مع الاشارة الى ان تسميتهم بالحضورى لاتوجبه كما اشار الشيخ من ان ذاته تعالى عالم وعلم ومعلوم بالاعتبارات المنتزعة التي لاوجود لها في الواقع كما تقدم فيكون جوابا عن شبهة الدهرية من طرف نفسه و من طرف الحكماء ايضا وان حمل قوله في السؤال علم الواجب حضورى على معنى مسمى بالحضورى كان اوفق للجواب (قوله وايضا لامحذور في ان يكون الى آخره) تصحيح للجواب الاول بان يقال

(قوله وايضا) كلام ضائع لاطائل تحته

لان الذات مع القيد متحد فى الوجود مع الذات من حيث هى (قادر على جميع الممكنات)

ان اريد ان التغاير الاعتبارى يستلزم توقف علمه بذاته على موجود آخر فالاستلزام ظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم توقفه على وصف اعتبارى قائم بذاته تعالى فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع اذ لما جاز توقف علمه بذاته وبغيره على صفته الحقيقية الزائدة على الذات عند الاشاعرة فجواز توقف علمه بذاته من حيث هى هى على وصفه الاعتبارى بالطريق الاولى لان الذات مع ذلك الوصف متحد فى الوجود الخارجى مع الذات من حيث هى هى بحيث لا تغاير فى ذلك الوجود بين الذات من حيث هى وبين ذلك الوصف بخلاف الذات من حيث هى مع الصفة الحقيقية فانهما موجودان متغايران فى الوجود الخارجى وللاشارة الى مذهب الاشاعرة ليكون سندا قويا لهذا المنع كما اشرنا اختار اعتبار القيد فى جانب العالم والا فبعد اعتبار القيد فى احد الجانبين يندفع المحذور ويصح كون الذات من حيث هى هى عالما بالذات مع ذلك القيد ايضا وحصر الكمالات الممكنة له تعالى فى بعضها قطعى البطلان وما قيل لم يختر اعتباره فى جانب المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية الذات من حيث هى فيلزم الجهل بالنسبة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا توهم فاسد لانه مشترك الورود بين الاعتبارين اذ على تقدير اعتباره فى جانب العالم يلزم عدم معلومية الذات مع ذلك القيد لعدم التغاير لا بالذات ولا بالاعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد معلوما للذات مع قيد آخر فقد اعتبر القيد فى جانب المعلوم ايضا فالحق ان مراد الشارح ماذكرنا من ان الاحتياج الى اعتبار القيد فى جانب العالم فى خصوصية العلم بالذات من حيث هى هى لا فى العلم بالذات مطلقا فيكون الذات من حيث هى عالما بالذات مع كل قيد وبالعكس ومع كل قيد عالما بالذات مع كل قيد آخر فلا محذور لا يقال لكن بقى العلم بالذات من حيث هى من غير اعتبار قيد فى شئ من الجانبين لانا نقول هذا الجواب مبنى على تسليم ان العلم موقوف على التغاير فيمتنع العلم بذاته فى هذه الصورة ولا بأس فى عدم حصول العلم الممتنع له تعالى بعد ان كان الذات من حيث هى معلوما بكل اعتبار من الاعتبارات الغير المتناهية اذ باعتبار كل معلول يحصل له تعالى وصف اعتبارى حاصل فى الازل فظهر ان السؤال ان قرر بلزوم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جوابا بمنع بطلان الانحصار وهذا الجواب يدفع شبهة الدهرية من جهة ان شبهتهم مبنية على الوحدة الحقيقية وهذا الجواب مبنى على منعها فيكون جوابا من طرف نفسه على مذهب المتكلمين لا من طرف الحكماء ﴿قال المصنف قادر على جميع الممكنات﴾ الجميع هنا بمعنى الكل الافرادى كما فى قوله تعالى على كل شئ قدير لا بمعنى الكل المجموعى فانه غير متناهى الآحاد ووجوده محال لا يتعلق به القدرة كسائر الممتنعات ولذا خصت بالممكنات واشار بالممكنات الى ان الشئ فى الآية بمعنى الموجود كما هو مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شانه الوجود سواء وجد بالفعل اولا واما الواجب

باتفاق المتكلمين والحكماء ولكن القدرة عندالمتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك

الوجود فستثنى عقلا وكذا الصفات القديمة لكن لااشارة فى كلامه الى استثناء الصفات الاان يقال هى ليست من الممكنات عندالمصنف حيث جعلها لاعين الذات بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الوجود كما تقدم وان خص مراد الاشاعرة من الموجود بما يقع عليه الايجاد الاختيارى ويؤيده ماذكره البيضاوى فى تفسير الآية المذكورة حيث حمل الشئ على معنى المشئ اى من شانه ان يتعلق به المشية لم يحتج الى استثناء شئ من الواجب وصفاته واما المعتزلة القائلون بان الشئ مايصح ان يعلم ويخبر عنه النافون للصفات فقد احتاجوا الى تقييد الشئ بالممكن ليخرج الواجب والممتنع بالذات واشار البيضاوى هناك الى ان الآية دالة على ان كل شئ مقدور مادام شيئا ولذا قال فيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران انتهى يعنى ان الوجود الحاصل للممكن الحادث فى آن الايجاد صادر عن الواجب بالاختيار لا بالايجاب كما زعمه الحكماء وبقاء ذلك الوجود واستمراره مدة بحفظه عن الزوال هو بتأثير الواجب ايضا بالاختيار لا بالايجاب كما زعموه ايضا لايقال اليس التأثير فى الوجود الحاصل تحصيلا للحاصل لانا نقول اليس بقاء ذلك فى تلك المدة بدون تأثير مؤثر رجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود وذلك قطعى البطلان كتحصيل الحاصل فظهر انه كما ان حصول الوجود فى آن الحدوث بالتأثير فكذا استمراره بالتأثير لكن لا بتأثير جديد مستأنف ليلزم تحصيل الحاصل وان يكون بقاء الجواهر بتجدد الامثال كالاعراض عند الاشاعرة بل بتأثير بمعنى ترجيح الوجود على العدم وهذا المعنى الثانى لايقتضى المسبوقية بالعدم كما فى تأثير الذات فى الصفات القديمة وانما يقتضيها التأثير بالمعنى الاول كما اشار اليه بعض المحققين فعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام المصنف ايضا على انه تعالى قادر على الممكنات مادامت ممكنات سواء حال عدمها اوحدوثها اوبقائها (**قوله** باتفاق المتكلمين والحكماء) الباء متعلقة بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور فى ضمن ماارادہ المصنف من القدرة بالمعنى الاخص اوخبر مبتدأ محذوف اى هذا الاطلاق باتفاق الفريقين ولعل المراد من المتكلمين المعتد بهم كالاشاعرة والا فالنظام وابو القاسم وتابعوهما والجبائية خالفوا فيه كما فى المواقف واما ماوقع فيه من ان الفلاسفة ايضا من المخالفين ولو فى القدرة بالمعنى الاعم فبنى على ماهو المشهور من مذهبهم من انه تعالى واحد حقيقى لم يصدر عنه الا الواحد الذى هو المعلول الاول والشارح قادح فيه بان الكل صادر عنه تعالى بشروط فى تحقيق مذهبهم كما سبق وللقدح فيه قال بالاتفاق هنا فالحكماء عند المصنف اثبتوا اصل القدرة ونفوا شمولها كما نفوا اصل القدرة بالمعنى الاخص وشمولها وعند الشارح اثبتوا القدرة بالمعنى الاعم وشمولها ونفوا القدرة بالمعنى الاخص وشمولها (**قوله** صحة الفعل والترك) قد سبق الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوقوعى الخاص اى ان لايجب

(قوله وعند الحكماء) قد اطال الشارح في بعض رسائله في بيان عدم الفرق بين المعنيين وانما الخلاف بين الطائفتين في جواز عدم صدور العالم وفنائه لما ان الحكماء قائلون بوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الثانية بالنظر الى صفات البارى تعالى وان كان ممكنا بالنظر الى ذات الصادر عنه سبحانه دون خصومهم وذلك ليس في معنى القدرة والاختيار لامكان الخلاف مع الاتفاق على احد التعريفين

(قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل) وانما ذهبوا الى ذلك لزعمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك فهو انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد حينئذ اولى من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا لها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا وانه باطل واجاب عنه الاشاعرة وبعض المعتزلة بانا لا نم ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بل يجوز ان يترجح احد مقدوريه من غير مرجح يدعوه اليه وتمسكوا في هذا بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطرقي الهارب من السبع مع المساواة من جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح فيها وفرقوا بين الترجح بلا مرجح ﴿الضمير﴾ وبين الترجيح من غير مرجح وقالوا ترجح احد المساويين على الآخر بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع فليس بمح بل المؤثر اذا كان مختارا فيرجح بارادته اي مقدور شاء ولا يحتاج تلك الارادة الى ارادة اخرى والا لتسلسل

وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل

للفاعل شيء من جانبي الفعل والترك لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري له اي بالنسبة الى الفاعل وان لم يكن ضروريا بالنسبة الى آخر فلا يكون وجوب الفعل بواسطة تعلق الارادة الازلية بجانب الفعل منافيا لكون الواجب تعالى مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق ارادته تعالى بهذا الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لا لذاته ولا لامر خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام الذي هو الامكان الذاتي في القديم وتمام الامكان الاستعدادي في الحادث موجبا لتعلق المشية والارادة بايجاده فيكون منافيا لاختيار العبد على مذهب الاشعري لان تعلق الارادة الازلية بجانب فعل العبد وان لم يكن ضروريا في حق الواجب تعالى لكنه ضروري في حق العبد وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من اراد قتل انسان وامسكوه فانه ليس بمختار في عدم قتله ولذا لا يقال انه ترك قتله لان عدم قتله واجب له لامر خارج هو الامساك الضروري في حقه وان لم يكن ضروريا في حق الممسكين نعم اذا كان الامساك بطلب نفسه لم يكن ضروريا في حقه ايضا حتى يقال انه ترك قتله ولذا كان العبد مختارا في فعله وتركه بهذا المعنى عند الماتريدية مع كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى عندهم لانهم لما اثبتوا للعبد كسبا صادرا منه لا من الواجب وهو صرف ارادته الى جانب معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية وكان تعلق ارادة الواجب بذلك الجانب مشروطا بذلك الكسب عندهم كان العبد كمن امسكوه بطلب نفسه فكان مختارا كذلك وبالجملة المعتبر في القدرة بهذا المعنى انتفاء الوجوب لذات الفاعل ولامر خارج ضروري له لا انتفاء مطلق الوجوب ولو كان لامر خارج غير ضروري له والا لم يصدق التعريف على اختيار الواجب تعالى لوجوب فعله بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق ارادته ايضا ولا على اختيار العبد على مذهب الماتريدية ولا على اختيار من امسكوه بطلب نفسه في ترك قتله ولا على اختيار الواجب في ايجاد الاصلح كارسال الرسل على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب ايجاد الاصلح بعد خلق العالم اختيارا مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم بحدوث العالم والتنازع بيننا وبينهم في انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العالم كالايجاد بعد تعلق الارادة اولا وكذا لم يصدق على اختيار الواجب في ايجاد العالم بالنتيجة بعد ايجاد النظر الصحيح على مذهب الامام بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا وعبارة الترك شاملة للكل لما سبق في بحث النظر من ان ترك الشيء قد يكون بترك ما يوجبه (قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه الى آخره)

الضمير عائد الى مطلق الفاعل المدلول عليه بذكر الفعل فى التعريف الاول ولك
ان تقول هو عائد الى الواجب تعالى على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجى
فالمعنى لكن قدرة الواجب عند المتكلمين عبارة عن صحة فعله وتركه وعند
الحكماء عن كونه بحيث يصدق فى حقه هاتان الشرطيتان وعلى التقديرين ففيه
بحث لان القدرة بهذا المعنى ليست مخصوصة بالحكماء بل متفق عليها بين الفريقين
قال فى شرح الموقف واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو
الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك
بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق
وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى انتهى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة
قولهم لكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضروة ويفعل وعند عدم تمام الاستعداد لا يشاء
بالضرورة ولا يفعل وبالجملة هذا المعنى المشترك المتفق عليه بين الفريقين منقسم الى قسمين
ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى الآخر بيان ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب
تعالى موجبا فى افعاله تعالى ومع ذلك جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبائع قادرة فى
لوازمها الطبيعية كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق والجسم فى التحيز وكذا كل طبيعة
فى عدم كونها طبيعة اخرى قصدوا التميز بين الايجابين بان ايجابه تعالى الفعل
وعدم الفعل بواسطة مشيته وجودا وعدما وايجاب الطبائع لوازمها باقتضاء
ذواتها بلا توسط مشية اذلا شعور ولا مشية لها فأتوا بهذا التعريف واحتاجوا
الى زيادة المشية فيه فلو لم يقصدوا هذا الفرق لجعلوا الطبائع القادرة فى لوازمها
وايضا لما احتاجوا الى زيادة المشية بل قالوا هو امكان الفعل اوعدم الفعل بالترديد
على ان يحمل الامكان على الامكان العام الجامع للوجود الذاتى ليندرج فيه مطلق
الايجاب سواء كان الفعل اوعدم الفعل واجبا لذات الفاعل اولامر خارج ضرورى له
اوغير ضرورى فمرادهم من هذا التعريف كون الفاعل بحيث يصح بالنظر الى ذاته
الفعل وعدم الفعل ويترتب فعله وعدم فعله على مشيته وجودا وعدما سواء كان الفعل
اوعدم الفعل واجبا لامر خارج ضرورى له كوجود المشية اوعدمها بالنسبة
الى الواجب تعالى اولم يجب لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضرورى فيخرج
ايجاب الطبائع لوازمها بلا مشية كما يخرج ايجاب ذات الواجب صفاته الذاتية على
مذهب الاشاعرة وان توهم ابو الفتح فى حاشية التهذيب وبعضهم هنا عدم خروجه
لان القول بزيادة الصفات الحقيقية لعدم كفاية الذات فى الايجاد وسائر مايترتب
على الصفات فلو كانت الارادة مثلا صادرة عن الذات بالايجاب المسبوق بارادة
اخرى هى زائدة ايضا لزم الدور اوالتسلسل المستحيلان قطعا وايضا لم يتعلق
المشية بالصفات ازلا وابدا لاستحالة التعلق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا
فبطل الشرطية الثانية فى حقه تعالى بالنسبة الى صفاته الذاتية قطعا وكما يخرج ايجاب

العباد افعالهم لامر خارج ضروري على مذهب الجبرية حيث انكروا الارادة والمشية وان لم يخرج على مذهب الاشاعرة القائلين بالجبر المتوسط حيث اثبتوا توسط المشية في افعال العباد فبقي في التعريف ايجاب الواجب تعالى في فعله اوعدم فعله على مذهب الحكماء وايجاب العباد في احدها على مذهب الاشاعرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك لتوسط المشية في الكل فيكون هذا المعنى منقسما الى قسمين احدها مالا يكون الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ويكون واجبا لامر خارج ضروري وهو الذي اثبته الحكماء للواجب تعالى وثانيهما مالايكون واجبا لالذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري وان وجب لامر خارج غير ضروري وهو الذي اثبته المتكلمون له تعالى وللاشارة الى ان القسم الثاني ليس فيه ضرورة للفاعل اختاروا عبارة الترك وان المعنى المشترك العام قد يشتمل على ضرورة للفاعل في ضمن القسم الاول اختاروا عبارة عدم الفعل الاعم من الترك وبهذا البيان اندفع مايمكن ان يقال ان حملت الشرطيتان في التعريف على الاتفاقيتين لم يصدق على اختيار الواجب تعالى في شيء من جانبي الفعل وعدم الفعل لان احد الشرطيتين لاتصدق في حقه تعالى بالنسبة الى ذلك الجانب لا اتفاقية خاصة لان صدقها بصدق طرفيها ولا عامة لان صدقهما بصدق التالي كما تقرر في محله مع ان الشرطية الثانية كاذبة الطرفين في حقه تعالى بالنسبة الى المستعد التام والشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة الى غير المستعد التام عندهم وان حملتا على اللزوميتين الكليتين لم يصدق على اختيار العباد اذ ليس العبد كلما شاء فعل وان حملتا على اللزوميتين الجزئيتين صدق على ايجاب الطبائع افعالها اذ بين كل شيئين غير متنافيين لزوم جزئي على بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم واقله ان يقال لوشأت النار ان تفعل حرارتها واراد الواجب تعالى فعلها اياها يلزمها ان تفعل حرارتها وان لم تشأ واراد الواجب تعالى عدم فعلها يلزمها ان لاتفعل وحاصل الاندفاع انا نختار الاخير كما هو المناسب لكون كلمة ان للاهمال والمهملة فيقوة الجزئية وتمنع صدق التعريف حينئذ على ايجاب الطبائع لوازمها مستندا بان الحيثية المذكورة في التعريف كناية عما ذكرنا بقرينة زيادة المشية لايقال ايجاب الطبائع خارج بقيد الفاعل اذمالاشعور ولامشية له لايكون فاعلا لانا نقول هذا ايضا متنازع فيه بين الفريقين واطلق الحكماء عليها الفاعل وايده المحقق الطوسي بما نقل عن بعضهم من انه اتقوا اول البرد فانه يفعل بابدانكم مايفعل باشجاركم فاتفاق المتكلمين معهم في هذا المعنى الاعم مبنى على الاطلاقهم الفاعل على الموجب والمختار على ان حمل الفاعل على صاحب المشية يوجب استدراك الحيثية اذ ليست الا للفرق بين الايجابين كما عرفت نعم لوكان التعريف لقسم خاص ذهب اليه الحكماء لكان له وجه ويمكن دفع البحث بانه ذكر المعنى الاعم واراد

و مقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع و مقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافى كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار

القسم الخاص المقابل للمعنى الاخص المعتبر عند المتكلمين بقرينة مقابلة العام للخاص وبان قوله ومقدم الشرطية الى آخره جملة حالية كانت حالا عن الضمير الراجع الى الواجب تعالى اى والحال ان مقدم احدى الشرطيتين دائم الوقوع ومقدم الاخرى دائم اللاوقوع فى حقه تعالى فيقوم مقام تلك الضميمة وبان الشرطيتين فى كلامه لزوميتان كليتان على نحو ماذكره الشيخ من ان مهملات العلوم كليات وان كانتا لزوميتين جزئيتين فى المعنى الاعم المشترك على كل حال ولو خرج ايجاب الطابع بقيد الفاعل كما لا يخفى هذا ينبغى ان يحقق معنيا القدرة والاختيار وان يعرف قدره وينظم فى سلك الاعتبار (قوله وصدق الشرطية الى آخره) دفع توهم نشأ من قوله دائم اللاوقوع بان يقال فعلى هذا لا يصدق الشرطية الثانية فى حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم فلا يصدق التعريف على اختياره تعالى فيه وانما يصدق لو صدق كلتا الشرطيتين معا فى حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم لانه المعتبر فى التعريف لان عطف احدى الشرطيتين على الاخرى بالواو الواصلة لا باو الفاصلة وذلك الدفع بان يقال صدق الشرطية اللزومية لا يتوقف على صدق طرفيها بل قد تصدق بكذب طرفيها كما فى قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا وبكذب احدهما كما فى قولنا ان كان حمارا كان حيوانا كما تصدق بصدق طرفيها كقولنا ان كان انسانا كان حيوانا كما تقرر فى محله (قوله ودوام الفعل وامتناع الترك الى آخره) جواب عما اورده المتكلمون على الحكماء بان القول بايجاب الواجب تعالى فى افعاله مع القول باختياره تعالى متناقض لان الايجاب ينافى الاختيار وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع تركه عند تمام الاستعداد بسبب الغير الذى هو المشية والعلم بضرر الترك لا لذات الفاعل فغاية مالزم من القول بالايجاب هو الايجاب بالغير لا الايجاب بالذات لينافى الاختيار الا يرى ان دوام الاغماض بسبب الغير الذى هو العلم بضرر الترك فى مثال الابرة لم يكن منافيا للاختيار وللاشارة الى انتفاء الوجوب الذاتى فى ايجاب الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك يوجب الوجوب قال الامام حجة الاسلام الاغماض المذكور ملحق بالافعال الطبيعية فى كونه ضروريا كخرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر فى الافعال الطبيعية ولقائل ان يقول فيه نظر لان حركة الجفنتين عند الاغماض ليس حركة طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثقيلة نحو المركز بل هى حركة ارادية بتمديد الاعصاب وتحريك العضلات قطعا وكون التحريك عند قصد الغمز مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لا ينفى توسط الارادة ولتحقيق كون تلك الحركة ارادية شرطوا

وامتناع عدمه ليس بسبب الغير بل بسبب ارادته الواجبة وقدرته الذاتية الا ان يكون المراد المبالغة كما يفيد المثال الذى اورده ذلك وكيف يكون منافيا فانك اذا قدرت حصول المبادى فى نفسك بالقياس الى فعل مخصوص ودوامه معها مدة لكان وجوده فيها دائما وصدوره عنك واجبا ثم لم يكن ذلك منافيا لقدرتك عليه واختيارك فيه

(قوله ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع) وذلك لان مشية الفعل الذى هو الخير والجود لازمة لذاته تعالى الذى هو الخير والجواد المطلق كلزوم سائر صفاته (قوله وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها) اشارة الى دفع ما يتوهم ان كونه تعالى قادرا بالمعنى المذكور ينافى عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان صدق الشرطية يكون بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدقها ليس بصدق طرفيها بل قد تصدق مع كذب طرفيها كما فى قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا (قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار) اشارة الى رد

كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انها انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لاينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات

كون المغمض عاقلا وقت الغمز الا ان يحمل مراده على ان تعلق الارادة بالاغماض مقتضى طبع الحيوان بشرط العلم بضرر الترك لا من حيث هو هو فلايوجد هنـاك اختيار بالمعنى الاخص وان وجد اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك ضرورى للشخص العاقل وليس هو بمختار فيه فيكون تعلق الارادة الموجبة للاغماض لامر خارج ضرورى له فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم لابالمعنى الاخص قطعا نعم يتجه على الشارح وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم انما وجد فى مثال الابرة لان الاغماض ممكن الانفكاك عن ذات المغمض لان مايوجبه من العلم بضرر الترك والمشية اللازمة له ليس شىء منهما عين ذاته ولالازم ذاته ولذا احتيج الى قولهم مادام عاقلا بخلاف الجود والفيض الذى هو فعل الواجب اللازم للمشية والعلم بضرر الترك عنـدهم لان العلم والمشية والقدرة وسائر الصفات كلها عين الذات عندهم لاصفة زائدة لاحقيقية ولا اعتبارية بالنسبة الى المعلول الاول والا لم يكن ذات الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو خلاف مذهبهم فيلزم ان يكون ايجاد المعلول لازما لذات الواجب بلاتوسط شىء اصلا ولو فرض انها اوصاف اعتبارية زائدة فتلك الاوصاف لازمة للذات والجود اللازم للازم للذات لازم له ايضا فلا يمكن انفكاك الفعل عن الذات بوجه فيؤل الكل الى الايجاب الذاتى بحيث يوجب العجز عن الطرف الآخر فلا اختيار اصلا فالحق ان الشناعة العظيمة لازمة لهم وان تستروا بعبارات تدل على الاختيار كعبارة الدوام من الشارح هنا وقد ضربوا مثلا فى الكناية عن عدم الشىء بكسب الاشعرى واللائق بالضاربين ان يقدموا اختيار الحكماء ويقولوا هو اخفى من اختيار الحكماء وكسب الاشعرى فانه اخفى من كسبه فان اراد الشـارح بالغير فى قوله وامتناع الترك بسبب الغير الممكن الانفكاك عن ذات الفاعل كما فى مثال الابرة والقتل فعدم المنافاة صحيح ولا يؤيد المطلوب وان اراد مطلق الغير ولوكان عين ذات الفاعل اولازم ذاته فذلك غير صحيح قطعا فيما كان عين الذات اولازمه فان مآله الى محض الايجاب الذاتى المنافى للاختيار كما اشار اليه الامام الرازى ولايندفع بما ذكره الطوسى مما قدمنا من حديث سرور الجواد بالمشرف على الموت من الجوع والعطش فان ذلك الجواد مختار فى الاحسان لامكان انفكاك الاحسان عن ذاته ايضا (قوله فما ظنك بمن يكون علمه) اى علمه بضرر الترك عين ذاته لازائدة على ذاته كالمغمض والجواد المحسن فيكون امتنـاع تركه اشد من امتناع تركهما لكن عرفت ان ذلك الامتناع اذا بلغ الى مرتبة الامتناع الذاتى لم يبق اختيار اصلا وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين الذات مبنى على العلم بمعنى مبدأ الانكشاف كما اتفق فيه الحكماء (قوله فهو قادر الى آخره) اى اذا عرفت

ماأورده المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل ويمتنع الترك ينافى كونه تعالى مختـارا بل يوجب ذلك كونه موجبا (قوله كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينه كلمـا قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها الخ) قال الامام حجة الاسـلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية فى كونه ضروريا كخرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر فى الافعال الطبيعية (قوله فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته) ويكون عالمـا بكون الفعل خيرا محضا وبكون الترك مستلزما لعدمه

معنى القدرة عند المتكلمين ممتازا عن معنى القدرة عند الحكماء فنقول مدعى المصنف من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ثابت بادلة ثلثة مؤيدة بالشرع ولقائل ان يقول كان عليه ان يتعرض باثبات اصل القدرة بهذا المعنى عقيب قوله قادر ثم باثبات شمولها هنا كما تعرض باثبات اصل العلم اولا ثم باثبات شموله اذ كما ان هناك من ينكر اصل العلم ومن ينكر شموله فكذا هنا من ينكر اصل القدرة بهذا المعنى وهم الحكماء ومن ينكر شمولها وهم فرق عديدة كما فى المواقف وماقيل لم يتعرض لدليل اصل القدرة كما تعرض لدليل اصل العلم فى مبحث العلم امالكونه متفقا عليه كما اشار اليه آنفا واماللاكتفاء بما سبق من حدوث العالم واستناده اليه تعالى فان حدوث المعلول دليل على قادرية العلة اذ الايجاب يقتضى القدم انتهى فمختل من وجوه اما اولا فلأن اصل القدرة المتفق عليه هو اصل القدرة بالمعنى الاعم والكلام فى اثبات القدرة بالمعنى الاخص والحكماء انكروا اصل القدرة بهذا المعنى فضلا عن شمولها واما ثانيا فلأن الثبوت فى ضمن حدوث العالم على تقدير تمامه مشترك بين الاصلين لامتناع استناد الحادث الى القادر بدون العلم فان كفى الثبوت الضمنى فى رد المنكر يكفى فى اصل العلم ايضا والافلا يكفى فى اصل القدرة ايضا واما ثالثا فلان ثبوت اصل القدرة بحدوث العالم انما يتم اذا ثبت استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء من غير واسطة وذلك غير ثابت بحدوث العالم ولا ببطلان مطلق التسلسل اذ غاية ذلك وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو لا يستلزم استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء لجواز ان يصدر عنه تعالى بالايجاب واحد مختار وان يكون ذلك المختار فاعلا للحوادث بالاختيار ولذا استدل المتكلمون على اصل القدرة بهذا المعنى بما اشار اليه المصنف فى المواقف من ان الواجب تعالى لو كان موجبا فى افعاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث حينئذ لتوقف صدوره منه على شرط حادث وننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل فى تلك الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واورد على هذا الدليل انه انما يفيد قدرة الواجب اذا ثبت استناد حادث من الحوادث اليه تعالى ابتداء وذلك ممنوع لجواز ان يكون الواجب تعالى موجبا صدر عنه بالايجاب واحد مختار يصدر عنه الحوادث بالاختيار فيكون واسطة بين الواجب تعالى وبين الحوادث كالحركة الدورية الواسطة بينهما عند الحكماء والمنتفى ببطلان مطلق التسلسل هو توسط الحركة السرمدية لا توسط هذه الواسطة وما اشار اليه المحقق الطوسى فى التجريد حيث قال وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب والواسطة غير معقولة من ان حدوث العالم بجميع اجزائه يستلزم انتفاء تلك الواسطة اذ على هذا يكون تلك الواسطة حادثة ايضا مع ان الصادر عن الواجب بالايجاب لا يكون حادثا بل قديما فقدرده الشارح الجديد بانه انما يتم لو ثبت بما ذكره فيما سبق حدوث جميع ماسواه تعالى وليس كذلك وانما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولم يثبت عنده امتناع الجواهر المجردة فحينئذ

لان المقتضى لقدرته هو الذات

يجوز ان تكون تلك الواسطة جوهرا مجردا قديما ولذا قال المصنف فى المواقف هذا الاستدلال انما يتم باحد الطرقين الاول حدوث ماسوى الله تعالى وصفاته مع امتناع قيام حوادث متعاقبة غيرمتناهية بذاته تعالى الثانى ان يبين فى الحادث اليومى انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لاالى نهاية محفوظا بحركة دائمة ولامخلص هنا الا بما اشار اليه شارح المقاصد من ان الخصم يعنى الحكماء موافق لنا فى نفى تلك الواسطة وانت خبير بان ليس الغرض من علم الكلام الزام الخصم فقط بل تحصيل اليقين اولا ثم الالزام فلابد من الالتجاء هنا الى الادلة السمعية وستعرف (قوله لان المقتضى للقدرة هو الذات) لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل كذا فى المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشاعرة على شمول القدرة وصرح المصنف هناك بان هذا الاستدلال مبنى على ماذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفى محض لاامتياز فيه اصلا ولا تخصص وان المعدوم لامادة له ولاصورة خلافا للمعتزلة فى الاول وللحكماء فى الثانى فلا يتوجه على الدليل بناء على الاول ان يقال يجوز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة به وبناء على الثانى ان يقال يجوز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لايكون نسبة الذات الى جميع ماتعده من الممكنات على السواء كبرودة النار وايجاد ماسوى الممتنع بالذات وقيل لايتم الدليل بهذا القدر بل لابد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض العوارض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلاقدرة على ايجاد بعض آخر فيها كايجاد البرودة فى النار وليس بشيء لانه مندرج فى استعداد المادة لان مراد المصنف من المادة والصور اعم من موضوع الاعراض لا الهيولى فقط ولذا لم يقتصر على المادة بل كلامه محمول على التمثيل فان ماذهب اليه اهل الحق ان فعل الواجب لايتوقف على ممكن آخر ولو كان ذلك الممكن جوهرا مجردا يمتنع تركبه من الجواهر الفردة وبهذا البيان ظهر اندفاع ماقيل لم لايجوز ان يكون امكان كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركا وذلك الاندفاع لان الاختلاف فى امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادى او بتميز المعدومات الممكنة ولما بطلا عند اهل التحقيق لم يبق هناك مصحح سوى الامكان الذاتى المشترك نعم يرد عليه ابحاث الاول انه ان اريد ان الذات تقتضى القدرة بالمعنى الاخص فممنوع كيف والثابت باتقان الافعال العلم والقدرة بالمعنى الاعم والجواب ان هذا الدليل مبنى على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص

(قوله لان المقتضى لقدرته هو الذات) وذلك لوجوب استناد صفاته الى ذاته وامتناع مدخلية الغير فى شيء منها

بحدوث العالم بناء على ان الخصم ممن وافقنا فى نفى الواسطة المذكورة فالقدرة
التى اقتضتها الذات لاتكون الا بالمعنى الاخص ولذا قال فاذا ثبت قدرته فى البعض
الخ الثانى ما اشار اليه بعض المحققين من ان الامكان الذاتى انما يصحح امكان
ان يوجد بايجاد فاعل ما اياه سواء كان ذلك الفاعل موجبا اومختارا فهو ايضا
انما يصحح المقدورية بالمعنى الاعم لابالمعنى الاخص والجواب ان الذات لما اقتضت
القدرة بالمعنى الاخص فقدكان الواجب تعالى قادرا على جميع الممكنات بالمعنى
الاخص وان كان المقدورية المصححة بالامكان هى المقدورية بالمعنى الاعم الثالث
انه لوكان الامكان الذاتى مصححا للمقدورية لكانت صفات الواجب تعالى مقدورة
ايضا لانها من جملة الممكنات حقيقة وان لم يطلقوا عليها لفظ الممكن بل لفظ الواجب
بمعنى الواجب بالغير واللازم محال والجواب قد سبق من الشارح انه لا بأس
فى القول بعدم زيادة الصفات فعلى هذا القول لا اشكال اذلايكون الصفات من جملة
الممكنات حينئذ بل عين الذات واما على القول بالزيادة فلعل المراد من الامكان
المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان مع قيد الحدوث بمعنى عدم القدم كما فى
قولهم ان علة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث ويؤيده ان
مراد المصنف من الممكنات ماليس بقديم وماقيل فى دفعه ان المراد بالامكان المصحح
هو الامكان الخاص الوقوعى الخالص عن الوجوب قطعا وهو فيما عدا الصفات
لانها واجبة بالغير باقتضاء الذات اياها ولاينافيه اطلاق الشارح الممكن على الصفات
فى موضع آخر فهو مع مااعترف به من المنافاة الظاهرية فاسد فى نفسه لانه مستلزم
لتخصيص المقدورية بزمان الاستقبال كمقدورية بقاء الممكن حال الحدوث ومقدورية
ايجاده الآتى حال العدم اذالممكن الخاص الخالص عن مطلق الوجوب مختص
بالامكان الاستقبالى لان كلا من الوجود والعدم المحققين بالفعل واجب بعلته مع
ان العدم الحاصل للمعدوم الممكن مقدور حال العدم كما ان وجوده الآتى مقدور
حال العدم والوجود الحاصل للحادث آن الحدوث مقدور فى ذلك الآن كما ان
وجوده فيما بعده من الازمنة مقدور فى ذلك الآن ايضا وكذا الوجود الحاصل
للممكن الباقى فى كل آن من آنات بقائه مقدور فى ذلك الآن وفيما قبله كما اشار اليه
البيضاوى ولذا حكموا بان المراد من الامكان المصحح هوالامكان الذاتى فان قلت
لاشبهة فى ان ايجاد الممكن افادة الوجود بازالة العدم واعدام الممكن عدم افادة
الوجود فى الزمان الثانى للموجود لا افادة الوجود للموجود ولا ازالة الوجود
الحاصل فى الزمان الاول لانهما محالان فالمصحح لتعلق القدرة ليس الا الامكان
الاستقبالى قلت نعم لكنهم قصدوا بقولهم ان المصحح للمقدورية هو الامكان
الذاتى ان تعلق القدرة بشرط الامكان الاستقبالى متحقق فى جميع مواد الامكان
الذاتى مادامت ممكنات ذاتية ليظهر رد المعتزلة وغيرهم من المخالفين فلا اشكال
فافهم فانه دقيق الرابع ان اراد ان الامكان مصحح لمقدورية الكل فهو اول

والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل

المسئلة فان اراد انه مصحح لمقدورية البعض فلابد من التعرض باشتراك الامكان المصحح بين الكل اوباستواء نسبة الذات الى الكل كما تعرضوا فى هذا الدليل والجواب ان لام الامكان محمولة على العهد الخارجى اى المصحح هو الامكان المذكور فى ضمن قوله قادر على جميع الممكنات ولاشك فى اشتراكه بين الكل مع انه يصرح باشتراكه عقيب هذا الدليل فى صدر الدليل الثانى بلا فصل ليكون وحده دليلا للملازمة التى فوقه ومع المقدمتين دليلا آخر ففى كلامه هنا ايجاز لطيف واما نسخة لان الامكان مشترك الخ بدون الواو فسهو من قلم الناسخ لانها توجب استدراك مقدمات بعده الخامس ماقيل ان المقدورية بمعنى صحة الصدور صفة اعتبارية لاتحتاج الى مصحح والجواب انه ظاهر الاندفاع لان بعض الاعتباريات يترتب على البعض الآخر كالمؤثرية والمتأثرية المتضائفين المترتبين على نفس التأثير الذى هو من مقولة الفعل فلو فرضنا ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل ما لكونها متلازمة مع الامكان الذاتى مستغنية عن المصحح فلا شبهة فى ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل معين تحتاج الى مصحح لان الفاعل المعين يقدر على شئ دون شئ آخر يقدر عليه فاعل آخر دون الاول فمصحح المقدورية بالنسبة الى كل قدرة معينة شئ آخر واما المصحح بالنسبة الى القدرة البالغة الى المرتبة القصوى التى لايتصور فوقها مرتبة اخرى كما هو مقتضى وجوب الوجود المقتضى لحصول جميع الكمالات الممكنة بالفعل بل بالضرورة فانما هو الامكان الذاتى الشامل لما عدا الوجوب والامتناع الذاتيين اما مطلقا اومع قيد الحدوث فلو قيل هذا الشئ مقدور له تعالى لانه ممكن فى ذاته كان دليلا لميا (**قوله** فاذا ثبت قدرته فى البعض الى آخره) تقرير الدليل انه كلما ثبت قدرته تعالى على البعض ثبت قدرته على الكل من الازل الى الابد لكن المقدم حق فكذا التالى اما المقدم فلما ثبت قدرته قدرته على العالم الحادث المستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة فلان قدرته تعالى مقتضى ذاته فلا يمكن انفكاكها عنه تعالى ليتصور كونه قادرا فى وقت دون وقت ومصحح مقدورية ذلك البعض هو الامكان الذاتى وهو مشترك بين جميع الممكنات الغير القديمة واذا وجد المقتضى والمصحح وارتفع الموانع يلزم ان يكون قادرا على جميع الممكنات مادامت ممكنات لابمعنى انه قادر فى الازل وفيما لايزال على ايجادها فى الازل وفيما لايزال لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار بل بمعنى انه تعالى قادر فى الازل وفيما لايزال على ايجادها فيما لايزال سواء كان زمان القدرة مقارنا لزمان الوجود كما فى القدرة فى حالتى الحدوث والبقاء او مقدما عليه بناء على ان الامكان الذاتى الازلى الابدى اعم من الامكان الاستقبالى اومتأخرا عنه ان امكن اعادة المعدوم بعينه والافلا يكون من جملة الممكنات ولايتجه

(قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (قوله فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل) وذلك لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات على السواء فان المعدومات لاثبوت لها اصلا بل هى منفيات محضة لاتمايز فيها بوجه فلا يتصور ان يكون خصوصية بعض المعدومات مانعة من تعلق القدرة كما يقول به المعتزلة فاذا ثبت قدرته فى بعض الممكنات على مايقتضيه كونه قادرا ثبت فى الكل

ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولابد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص وهو

على هذا الدليل وامثاله انه قياس فقهى لايفيد اليقين لما اسلفنا من ان الحكم بحكم البعض على البعض الآخر قطعى فيما كان اشتراك العلة قطعيا كالقياس الفقهى بعلة منصوصة (قوله و لان الامكان مشترك الى آخره) دليل آخر بان يقال لاشك ان الامكان الذاتى مشترك بين الكل فكل ممكن قابل لان يوجد بايجاد الغير اياه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد بايجاد الواجب فيكون قادرا عليه وان لم يوجده ابدا او بايجاد مااوجده الواجب لوجوب انتهاء سلسلة الممكنات اليه تعالى بناء على امتناع الدور والتسلسل وحينئذ يلزم ان يكون قادرا عليه ايضا لان الاقتدار على ايجاد موجده موجب للاقتدار عليه بالطريق الاولى وان لم يوجده بل اوجده ذلك الغير الصادر عنه تعالى اذالمراد هنا اثبات شمول القدرة لا اثبات شمول الارادة و الايجاب بالفعل و لايتجه عليه ان يقال يجوز ان يكون قادرا على موجده ولايكون قادرا عليه لمانع مثل عدم الاستعداد او اختصاص بعض المعدومات بخصوصية مانعة عن تعلق القدرة اذكما ان الدليل الاول مبنى على بطلان الاستعداد وتمايز المعدومات فكذا هذا الدليل ولايتجه عليه ايضا ماقيل يجوز ان يكون الواجب تعالى مختارا فى البعض وموجبا فى البعض اذ كما ان الدليل الاول مبنى على ثبوت اصل قدرة الواجب ببطلان الواسطة السابقة بان يكون العالم بجميع اجزائه حادثا فكذا هذا الدليل بل ذلك الايراد انما يتوجه على دليل اصل القدرة كما عرفت لاعلى هذا الدليل اذبعد ثبوت ان العالم بجميع اجزائه حادث لايجوز ان يكون الواجب تعالى موجبا فى شئ منها اذالصادر عن الفاعل الموجب القديم لايكون الاقديما واما ماقيل يرد عليه انه ان اريد بقوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار الخ اختياره فى جميع الممكنات فهو اول المسئلة و ان اريد اختياره فى الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا فى البعض وموجبا فى البعض الآخر ثم يصدر عن ذلك البعض الآخر والقول بان هذا الدليل مبنى على حدوث العالم فصدور البعض بالايجاب ينافى حدوثه لان الصادر بالايجاب يكون قديما لا يدفعه لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لامن العالم فقطعى الفساد لان صدور البعض الآخر عن تلك الصفة ان كان بالايجاب يلزم تسلسل المعدات لان استناد الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون شروط معدة وان كان بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة مختارة موصوفة بالحياة والعلم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء اذلم يجوز عاقل كون الفاعل المختار صفة وانما جوز كونه مجردا اوجسما قائما بذاته كما لايخفى (قوله ولان العجز عن البعض الى آخره) ظاهره دليل تفرع الملازمة القائلة بانه اذا ثبت قدرته فى البعض ثبت

(قوله ولان الامكان) الذى هو علة الاحتياج الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات فما من ممكن الا وهو محتاج فى وجوده الى علته فعلته اما واجب لذاته او منتهى اليه دفعا للدور والتسلسل وقد ثبت فى موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا على جميع الممكنات واما اقتداره على الممكن الذى هو معلول له بلا واسطة فظاهر واما اقتداره على الممكن الذى ينتهى اليه تعالى فلان اقتداره على علته اقتدار له تعالى عليه فان وجوده وعدمه لوجود علته وعدمها فاذا كان وجودها وعدمها مقدورين كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين وهو ظاهر وينبغى ان يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع ماسوى الله وصفاته العلى حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر عنه بعض آخر بالاختيار انتهى وذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما وهو مناف لحدوث العالم (قوله ولان العجز عن البعض نقص الخ) يعنى انه تعالى لولم يكن قادرا على جميع الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة لعدم جواز صدور ذلك البعض عنه تعالى ايجابا لما مر من منافاته حدوث العالم

على الله تعالى محال مع ان النصوص ناطقة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء

قدرته في الكل فهو بظاهره يؤيد النسخة الاخرى بدون الواو لكن عرفت مافيه من استدراك المقدمات والقول بان قوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اشارة الى حقية المقدم وقوله ولابد للممكن الى آخره اشارة الى ماتركه من دليل القوم وهو استواء نسبة الذات الى الكل ليس بشيء لان التطويل ليس مذاق الشارح على ان استفادة استواء نسبة الذات من الامكان الذاتي المشترك المصحح اظهر من استفادته من قوله ولابد للممكن الى آخره فيكون ذلك القول مستغنى عنه على تقدير ان يكون الكل دليلا واحدا بلاشك اذلا حاجة اليه بعد اخذ المقدمات السابقة فالوجه ان ماسبق الى هنا دليلان وهذا دليل ثالث بان يقال ولان الامكان مشترك وقد ثبت كونه تعالى قادرا على البعض فلو لم يكن قادرا على الكل يلزم العجز عن البعض وهو محال في حقه تعالى وهو ايضا مبنى على ان القدرة مقتضى الذات والامكان مشترك مع ارتفاع الموانع كحديث الاستعداد وتميز المعدومات نعم اورد القوم لهذا المطلب دليلا واحدا هو الاول لكن الشارح المحقق اشار الى انه بعد الابتناء على بطلان حديث الاستعداد وتميز المعدومات يمكن هنا دليلان آخران (قوله مع ان النصوص الى آخره) يشعر بان النصوص تصلح هنا مؤيدة لادليلا برأسه لما يأتي وماقيل الفرق بين التأييد والاثبات في هذا الباب تحكم فمدفوع بان ليس معنى تأييد الدليل العقلي بالسمعي ان الدليل العقلي انما يفيد العلم القطعي بالدليل السمعي والا لم يكن العقلي دليلا على هذا المطلب بل معناه ان مراتب العلم القطعي متفاوتة والدليل العقلي بانفراده يفيد مرتبة منها مع الدليل السمعي يفيد مرتبة اخرى فوقها وانقداح الدليل السمعي هنا لاجل المصادرة الموجبة لعدم حصول العلم اصلا وقد اندفعت المصادرة بما افاده الدليل العقلي اذغاية مالزم ان يتوقف العلم القطعي بمرتبة عالية على العلم القطعي بمرتبة دونها ولامحذور فيه كالامحذور في توقف اكتساب كنه الشيء على العلم به برسمه فالدليل السمعي يصلح مؤيدا لادليلا برأسه ولذا صح تأييد البراهين العقلية بالادلة السمعية الظنية لانها مع تلك الادلة تفيد زيادة اطمئنان (قوله كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير) اذ القدرة في هذه الآية وغيرها من الآيات والاحاديث هي بمعنى صحة الفعل والترك لاماذهب اليه الحكماء من القدرة المجامعة للايجاب والا فاما ان لايكون الواجب تعالى قادرا بهذا المعنى على الكل وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل فيلزم ان لايوجد حادث او يلزم التسلسل لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل الواجب القديم بدون شروط حادثة معدة غير متناهية ولذا احتاج الحكماء الى حركة سرمدية معدة ليكون واسطة بين الفاعل الموجب والحوادث والكل باطل عند اهل السنة وسائر المتكلمين فثبت انها بمعنى صحة الفعل والترك اذلاقائل بالفصل وايضا كون القدرة في الكتاب والسنة بهذا المعنى

قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطالب بل سائر المطالب التى لايتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون شمول القدرة مما لايتوقف عليه ارسال

ثابت باجماع الامة بل باجماع المليين فلو فرضنا ان الشئ فى الآية بمفهومه يعم الصفات القديمة فهى مستثناة عقلا كذات الواجب تعالى وقد ثبت فى الاصول ان الاستثناء عقلا او بكلام متصل لايقدح فى كون الدلالة على حكم الباقى قطعية فمن قال انما يصح الاستدلال بالآية المذكورة على هذا المطلب لوكانت القدرة فيها بمعنى صحة الفعل والترك وذلك ممنوع كيف وحينئذ يلزم قدرة الواجب على صفاته القديمة بهذا المعنى مع انه تعالى موجب فيها كما تقدم فقد ضل عن سواء السبيل ولم يدر مايلزم على تقدير حمل القدرة على مايجامع الايجاب واما من قال فى دفعه قد سبق من الشارح ان الامتناع بسبب الغير لاينافى الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات بسبب ان الخلو عنها نقص لاينافى صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى المذكور فهو اضل منه اذ قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة والارادة فلوكانت هذه الصفات مستندة الى الذات بالاختيار يلزم الدور والتسلسل وايضا عدم النقص لازم لذات الواجب فيكون وجود الصفات لامر خارج ضرورى لذات الواجب فلايكون مختارا فيها بهذا المعنى قطعا بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشية ولعدم صدق الشرطية الثانية فى حقه تعالى بالنسبة الى صفاته تعالى كما تقدم بل حال الذات مع الصفات على مذهب الاشاعرة وجمهور المتكلمين ليس الامحض الايجاب عند اولى الالباب وبهذا البيان يثبت العلم القطعى ببطلان احتمال الواسطة السابقة بالادلة السمعية على مذهب المتكلمين ولوكانت تلك الواسطة من المجردات واتضح اصل القدرة وشمولها بجازم الاعتقادات واما ماياتى منه من الايراد فمتزلزل الاوتاد (قوله قيل الاولى فى اثبات هذا المطلب) معارضة لمدعاه الضمنى المستفاد مما نعله ودليل المعارضة مايستفاد من كلام القائل هو ان هذا المطلب لايتوقف على ارسال الرسول مع شهرة ان الدليل السمعى هو العمدة فى اثبات العقائد وماقيل ان الدليل السمعى انما يفيد الظن فهو خلاف التحقيق والقائل هو العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد فانه بعدما اشار الى ضعف ادلة اصل القدرة مستندا بقواعد الفلسفة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع والنصوص بان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب والسنة ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون البارى تعالى عالما قادرا وفيه تردد وتأمل قال هنا ان الاشاعرة استدلوا على شمول القدرة بان المقتضى للقدرة هو الذات والمصحح هو الامكان ولما توجه عليه ان يقال لم لايجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط تعلق القدرة اومانع عنه ومجرد وجود المقتضى والمصحح لايكفى بدون وجود شرط اوعدم مانع * اجيب بانه لاتمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على

(وقوله قيل الاولى فى اثبات الخ) وقد بينا حقية ذلك القيل وهو مذهب السلف واعلام العلم وائمة الشرع ورؤس المجتهدين وذلك لان ثبوت الاحكام التكليفية كلها فى نفس الامر بحكم الله والوضع الالهى وثبوته عند المخاطب بنفسه خطاب النبى وهو لايتوقف على العلم بوجوب الصدق وحرمة الكذب عليه عقلا بل على العلم بصدقه وعدم كذبه وهو حاصل لكونه بمنزلة الضرورى عنده لفرط تمكنه منه قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب اى يستحضروا ماهو كالمركوز فى عقولهم لفرط تمكنهم منه

الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى فى صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق

قياس ماسبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه الآية وكذا قال فى اصل العلم وقد يتمسك فى كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم لكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ماصرح به الامام ثم قال فى شمول العلم اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شىء عليم عالم الغيب والشهادة الى غير ذلك من الآيات فقد حكم بصحة الاستدلال واولويته بالادلة السمعية فى شمول العلم والقدرة لافى اصلهما والشارح المحقق لم يلتفت الى ما اورده على دليل شمول القدرة ولاندفاعه على اصول الاشاعرة لان اختصاص بعض الممكنات بشرط اومانع اما ان يكون بواسطة الاستعداد وعدمه كما زعمه الحكماء او بتميز المعدومات او بلزوم القبح والحسن لوجوده العينى لصفة حقيقية اواعتبارية لازمة له والكل باطل على اصول الاشاعرة واعترض عليه فى دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات كما يتوقف على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما فحينئذ يكون تعرضه بالدليل السمعى فيماسبق فى كل من اصل العلم وشموله مبنيا على الجواب الذى حكم العلامة التفتازانى بكونه مكابرة (**قوله** اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط) وان لم يقدر على غيره اصلا كايجاد الرسول والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من مخلوقات الغير الى البعض الآخر يكفى فى صدور الارسال منه من غير توقفه على شمول القدرة والارادة وكذا يكفى العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجمالا والاحكام المرسلة فى صدور الارسال من غير توقفه على شمول العلم لجميع مايصح ان يعلم (**قوله** لكن اثبات الارسال الى آخره) يعنى ان اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات الارسال عند الامة بالمعجزة ولايكفى ثبوت الارسال فى الواقع واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينتج من قياس المساواة ان اثبات حكم فى الواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات شمول هذه الصفات فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لزم الدور والمصادرة اما المقدمة الاجنبية فظاهرة واما الصغرى فلأن الادلة السمعية فى الحقيقة الكتاب والسنة لاستناد الاجماع اليهما وهما لايدلان على ثبوت مدلولهما فى الواقع مالم يحصل الجزم بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وهذه السنة سنة نبيه المبعوث الينا لاجل الهداية ولاطريق الى هذا الجزم سوى خبر النبى بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جانبه تعالى للهداية واثبات صدقه فى ذلك

(قوله لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة) حاصله ان عدم توقف ارسال الله تعالى الرسول على شمول قدرته لجميع المقدورات لايكفى لاثبات هذا المطلب بل لابد فى ذلك من علمنا بارسال الرسول وهذا العلم لايحصل الا بالعلم بكون قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات فاثبات شمول القدرة اعنى تحصيل العلم به لو كان بالادلة السمعية التى هى متوقفة على اثبات ارسال الرسول المتوقف على العلم لشمول القدرة كان اثباتا للشىء بنفسه وانه باطل قطعا

اثباته ان المعجزة فعل الله خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلاله وكونه فعلاله يثبت بشمول

الخبر بالمعجزات فثبت ان اثبات حكم في الواقع بالكتاب والسنة والاجماع موقوف على اثبات البعث والارسال بالمعجزة واما الكبرى فلان طريق اثبات الارسال بالمعجزة منحصر في انتظام قياس في ذهن من شاهد المعجزة بان يقال كلما كان هذا الفعل الخارق فعلاله تعالى مقارنا لدعوى النبوة ومستجمعا لسائر شرائط المعجزة كما بينوها في المفصلات والحال اذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا يلزم ان يكون هذا النبي صادقا في دعواه لكن المقدم حق فكذا التالي ولا شك ان الاثبات بهذا الطريق موقوف على اثبات كون ذلك الفعل الخارق فعلاله تعالى لكونه مقدمة من ذلك القياس المنتظم واثبات كونه فعلاله تعالى موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة وانحصار الطريق مستفاد من اضافة المصدر المفيد للعموم اعني اضافة الطريق الذي هو عبارة عن مضمون الجملة المأولة بالمصدر بكلمة ان المفتوحة الداخلة عليها (قوله واذا خالف الفاعل المختار الى آخره) يشير الى تمثيلهم بان السلطان المحتجب عن الرعية لو ارسل وزيره اليهم بحكم فكذبوه فادعى الوزير اثبات مدعاه بامر خارق يصدر عن السلطان باستدعائه فتوجه الوزير نحو السلطان بمرأى منهم واستدعى عنه تصديقه في دعواه بأمر خارق ففعل السلطان فعلا خارقا لعادته وشاهدوه فان ذلك الفعل الخارق نازل منزلة التصديق القولي بان يقول ارسلته اليكم بذلك الحكم بخلاف ما اذا فعله غير السلطان في ذلك الوقت فانه لا يدل على تصديق السلطان ذلك الوزير فلا بد ان يكون الفعل الخارق فعلا للمرسل لكن المعتزلة جوزوا ان تكون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه تعالى كما في شرح المقاصد ويؤيدهم ان تصديق الوزير حاصل فيما اذا اشار السلطان الى خادم يقوم بين يديه ففعله ذلك الخادم فقد ظهر ان النبي في قوله حين استدعاء النبي لغوي بمعنى المخبر ليشمل الوزير ولك ان تحمل على الاصطلاحي وتستفيد الاشارة الى تمثيلهم من مجرد عموم الفاعل المختار (قوله وهذا متوقف على اثبات كونه فعلاله تعالى) قالوا لدلالة المعجزة على صدق النبي سبعة شروط * الاول كونها فعلاله تعالى او تركه * الثاني ان يكون خارقا للعادة * الثالث ان يتعذر معارضته * الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة * الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على تصديقه * السادس ان لا يكون ما اظهره مكذباله فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فنطق بتكذيبه لم يدل على تصديقه بخلاف ما اذا احيي فاعلا مختارا فكذبه بعد الاحياء * السابع ان يكون مقارنا لدعوى النبوة او متأخرا عنها لا متقدما عليها

القدرة اذلا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمت المعتزلة واحتمال وجوده لايجدى نفعا فلايتم ماقيل ان الاولى فى اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التى لايتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية

فان المتقدم لايدل على تصديقه ويسمى ارهاصا (قوله اذلا دليل لنا) اى لمعشر العقلاء المكلفين (على ان خصوصية المعجزة) اى المعجزة الخاصة المشهورة (فعل الله تعالى ومقدوره) اى صادر عنه بالاختيار لابالايجاب سوى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات وعلمه لجميع المعلومات وارادته لجميع الكائنات فثبت ان اثبات كونها فعلاله تعالى بالاختيار موقوف على العلم بشمول هذه الصفات وذلك العلم نظرى يحتاج الى الاثبات فيكون ذلك الاثبات موقوفا على اثبات شمولها وقوله وان زعمه المعتزلة اشارة الى دفع سؤال مقدر بان يقال عدم الدليل ممنوع كيف وقد ذهب المعتزلة الى وجوده وحاصله الدفع ان الحكم بوجود الدليل تحكم وزعم فاسد ولما توجه عليه ان يقول لايلزم من عدم علمكم بوجود الدليل عدمه فى الواقع فالحكم بعدمه فى الواقع ممنوع اشار الى جوابه ايضا بقوله واحتمال وجوده لايجدى وحاصل الجواب بتحرير المراد بأن مرادنا لاقطع بوجود الدليل وهذا القدر يكفينا فى اثبات التوقف على اثبات الشمول ومجرد احتمال وجوده لايفيد القطع بوجوده بل هو مع ذلك الاحتمال غير مقطوع به فثبت التوقف على اثبات الشمول ويؤيد التوقف على اثبات شمول القدرة ماذكره المصنف فى المواقف حيث قال دلالة المعجزات على صدق مدعى النبوة عندنا اجراء عادته تعالى بخلق العلم بالصدق عقيبها فان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم الانتفاء عادة كسائر العاديات لان من قال انا نبى ثم شق الجبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتمونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق فى دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات * ولقائل ان يقول فيه بحيث من وجوه * اما اولا فلان القول بتوقف العلم بكون المعجزة فعلاله تعالى على العلم بشمول القدرة والعلم والارادة خلاف الواقع لوجوه الاول ان الاشاعرة صرحوا بان المعجزات تدل على الصدق عادة لاعقلا اذليست ادلة عقلية مرتبطة بنفسها لمدلولاتها بحيث لايجوز تقديرها غيردالة على مدلولاتها لان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع مع تصرم الدنيا وقيام الساعة ولاارسال فى ذلك الوقت ومع ذلك يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها العلم القطعى بصدق النبى بناء على ان ايجاد الواجب ليس مشروطا باعداد معد عندهم فبمجرد مشاهدة المعجزة يخلق الله تعالى العلم القطعى بذلك القياس المنتظم فى ذهن المشاهد لمن اراد ان يهديه ويشرح صدره

(قوله اذلا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره) دفع لمايقال ان اثبات كون المعجزة فعلالله تعالى لايتوقف على اثبات شمول القدرة بل يكفى فى ذلك اثبات كونها فعل الله تعالى ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات كون المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره اى صادرا عنه بالاختيار لايتأتى الا فى ضمن اثبات شمول القدرة اذ لم يوجد دليل مختص باثبات كونها فعل الله تعالى ومقدوره ومجرد احتمال وجود ذلك الدليل لايجدى بل لابد من تحققه والتثبت به واشار بقوله ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة فعل الله تعالى لايكفى فى كونها تصديقا للرسول فى دعوى رسالته بل لابد فى ذلك من كونها مقدورا لله تعالى وصادرا عنه بالاختيار فان الافعال الاضطرارية لادلالة لها على التصديق كما لايخفى

فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول العلم

الاسلام من غير توقف على شيء آخر عندهم وهذا هو مراد المجيب الذي حكم العلامة التفتازاني بكون جوابه مكابرة لان مراده من قوله وان لم يخطر بالبال الى آخره نفي توقف دلالة المعجزات على سابقة العلم باصل العلم والقدرة كما يؤيده صيغة الماضي لانفي الخطور مطلقا ولو بعد دلالة المعجزة ليكون مكابرة * الثاني لو صح ماذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات شمول القدرة وغيرها فيلزم ان لاتصح دعوة الانبياء عليهم السلام بتلك المعجزات الا الذين كانوا على مذهب الاشاعرة في شمول تلك الصفات اويجب عليهم الاشتغال اولا باثبات شمول هذه الصفات بالادلة العقلية ثم باظهار المعجزات والكل قطعي الفساد بل الحق عدم توقف العلم بكونها فعلاله تعالى على سابقة العلم بشمولها بل باصولها بل بوجود الواجب تعالى ولذا كان نبينا عليه افضل الصلوات مأمورا بدعوة الكل بتلك المعجزات ولوكان المدعو منكرا للصانع فليس مراد المصنف مما نقلناه عن المواقف كمافهمه الشارح بل مراده ان القدرة شاملة للكل في الواقع فالاعتقاد المنافي له ولامثاله كالاعتقاد بعدم شمول القدرة اوبعدم اصلها اوبعدم الصانع لكونه جهلا مركبا غير ثابت مآلا كماقالوا يتزلزل بمجرد مشاهدة المعجزة الغير المألوفة لاكسائر الخوارق المألوفة مثل العلويات والسفليات فيجوز ذلك المعتقد خلاف مااعتقده ولو مرجوحا فيتطرق الامكان العقلي اى الاحتمال العقلي لخلاف مااعتقده فربما يهتدى ان ساعده التوفيق * الثالث ان الاقتدار على فعل لايوجب الفعل بخلاف العكس فامر التوقف بالعكس فالظاهر ان المعجزة تدل على ان لهذا النبي ربا فاعلا لهذا الخارق فيكون قادرا على جميع الممكنات الايرى انا نستدل بمشاهدة فعل غريب اوشاق لاحد على قدرته على امثاله ولايمكن الاستدلال بالعكس بأن يقال هذا الفعل الغريب لفلان فانه قادر على امثاله لجواز ان يكون هناك قادر آخر فلو صح ماذكره لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات نفي تعدد الواجب القادر بالادلة العقلية ايضا فلايصح اظهار المعجزة قبل ذلك الاثبات وذلك قطعي الفساد ايضا * واما ثانيا فلو فرضنا التوقف على اثبات الشمول في الجملة فيكفيه شمولها للعنصريات التي تقع المعجزات فيها وشق القمر معجزة خاصة يتم الامر بدونها مع انه من خواص نبينا عليه افضل الصلوات على انه يكفي شمولها لعالم الاجسام من العلويات والسفليات ومن المعلومات والمقدورات مايستفيدها العقول كعالم المجردات المستغنية عن الحيز وان لم توجد ابدا وكالعوالم التي اثبتها المتألهون والصوفية وكالعوالم الواردة في الاثر لاسيما مافي النشأة الآخرة التي مافي هذه النشأة كنقطة موهومة في جنبها كيفا وكما بل لانسبة بينهما اصلا * واما ثالثا فلو فرضنا التوقف على اثبات

بقوله تعالى والله بكل شئ عليم وامثاله (مريد بجميع الكائنات)

شمولها للكل فانما يتوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاعم لابالمعنى الاخص لحصول التصديق بمجرد كونها فعلاله تعالى سواء صدر عنه تعالى بالاختيار اوبالايجاب ولذاذهب الحكماء الى وجوب البعث والارسال وايجاد المعجزات بالايجاب * واما رابعا فلو فرضنا التوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاخص للكل فغاية الامر لزوم الدور والمصادرة فى اثبات ذلك الشمول بالادلة السمعية عند الذين شاهدوا المعجزات لافى اثباته بهاعند غير المشاهدين فى الكتب الكلامية المدونة بعد الاصحاب اذيكفى فيه تواتر اهتداء المهتدين بمشاهدة المعجزات باى طريق كان والكلام فى الثانى لافى الاول نعم لايصح اثبات الشمول بالادلة السمعية عند غير المشاهدين الذين لم يثبت عندهم الارسال بطريق التواتر لكن الغرض من تدوين علم الكلام حفظ عقائد المسلمين ببيان ماخفى منها ودفع مايرد عليها من طرف اهل الضلالة لا اثبات تلك العقائد عند الكفرة المنكرين للبعث والارسال وبالجملة لامحذور فى اثبات شمول هذه الصفات بل اصولها بالادلة السمعية عند الذين ثبت عندهم البعث والارسال بطريق التواتر لاسيما على مذهب الاشاعرة لايقال بل الغرض من علم الكلام هو اثبات العقائد عند غير المشاهدين مطلقا بدليل ان قول المصنف فهو عالم لرد بعض الحكماء المخالف لنا فى اصل العلم ولم يثبت عندهم رسالة نبينا عليه السلام بطريق التواتر ليثبت بالقرآن وهو المتبادر من قول الشارح لادليل لنا اى لمعشر غير المشاهدين للمعجزات لانا نقول ليس معنى رد ذلك البعض اثبات اصل العلم عنده بل اثبات بطلان قولهم عند المسلمين لئلا يذهب اليه احد منهم على ان قوله وان زعمه المعتزلة يأبى حمل مراده على ذلك لان المعتزلة انما يزعمون ان فى المعجزة المقرونة بقرائن الاحوال دليلا لمن شاهدها مع تلك الاحوال لاان فيها دليلا لمن لم يشاهدها وهوظاهر * واما خامسا فلأنك قد عرفت ان المعتزلة جوزوا كون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلا على انها فعل الواجب تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون وجود الدليل على انها فعل الواجب تعالى اوفعل غيره باذنه لابغير اذنه والشارح ينكر هذا الدليل وقد عرفت ان انكار الدليل انماصح على مذهب الاشاعرة فى ان خلقه تعالى العلم القطعى بشئ مثلا لايتوقف على شرط واعداد معد والافلهم ان يستدلوا على وجود الدليل بلزوم المفاسد التى ذكرناها على تقدير عدمه كما لايخفى وبما ذكرنا اتضح ان المراد من الجواب الذى حكم عليه بالمكابرة دفع لزوم الدور عن اصله فافهم ﴿ قال المصنف مريد لجميع الكائنات ﴾ اى الحادثات اذ لاصارف لاسم الفاعل ههنا عما وضع له من معنى الحدوث بخلاف المعلومات والمقدورات بمعنى صحيحة الصدور عنه تعالى لان تعلق العلم والقدرة بهذا المعنى ازلى وان لم يكن صارف ايضا فى المقدورات بمعنى المتأثرات بتأثير القدرة وهو مرادهم من قولهم مقدوراته

(تعالى)

تعالى غير متناهية بمعنى لايقف عند حد فاندفع ايراده فيما يأتي نعم هنا صارف
من جهة ان اسم الفاعل حقيقة فيما تحقق وقوعه في الماضي والحال ومجاز في المستقبل
ولذا دل قوله تعالى ان الدين لواقع على تحقق وقوع الجزاء اذ المراد هنا الحادثات
في احد الازمنة الثلثة والدليل القاطع الدال على ثبوت اصل الارادة ماثبت بحدوث
العالم مع نفي الواسطة المذكورة من كونه تعالى فاعلا مختارا وماشاع في كلام الله
تعالى واجماع الانبياء عليهم السلام من كونه تعالى مريدا وعلى ثبوت شمولها
هو شيوع الكتاب والسنة الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شئ (قوله
الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة) قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء
وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى
وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ماثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان
معناه القصد والارادة مع ملاحظة ماللطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين
ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف
في ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ماهو شان سائر
الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة
قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون
الفاعل ليس بمكره ولاساه وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي
ارادته لفعله تعالى للعلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم
بما في الفعل من المصلحة انتهى فقول الاشاعرة صفة رد لضرار وقولهم مغايرة
للعلم رد للفلاسفة والكعبي ومحققي المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد
للكرامية والجبائية والنجار بناء على ان القديم من قسم الموجود الخارجي كالحادث
فلايكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازلية كالاعدام الازلية ورد للكعبي في ارادته
تعالى لفعل غيره لان مراده من الامر هو الكلام اللفظي الحادث فعلى هذا تعرضهم
بمغايرتها للقدرة لدفع توهم احتمال كونها عين القدرة وان لم يذهب اليه احد
اذ الكل متفقون في ان مجرد القدرة غير كافية في الايجاد بل لابد من مخصص وقولهم
توجب تخصيص الخ ليخرج ماعدا الارادة مما يغاير العلم والقدرة كالحياة والسمع
والبصر كما يتضح فقد ظهر ان تعرضهم بمغايرتها للعلم والقدرة في هذا المقام مع
عدم تعرضهم بها في تعريف الارادة حيث قالوا هي صفة توجب تخصيص احد
المقدورين بالوقوع لاجل ان هذا المقام مقام رد المخالف بخلاف مقام التعريف
والمراد بالوقوع هو الوقوع في نفس الامر لا الوجود الخارجي اذ قد خصص الارادة
جانب الترك من المقدورين وليس شئ من المعدوم والعدم موجودا خارجيا وتخصيص
المقدورين بالضدين لا يرتضيه تعريف القدرة على انه تخصيص من غير مخصص قطعا

قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين

(قوله قالوا نسبة الضدين الى القدرة الخ) هذا هو دليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفة المغايرة للعلم والقدرة وتلخيص استدلالهم ان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل سواء فلابد من مخصص به يصح كونه فاعلا لشئ معين ولايكون ذلك المخصص امرا منفصلا عن الفاعل كاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل وغيره سواء ايضا فيحتاج الى مخصص آخر ويتسلسل وايضا احتياج الواجب الى امر منفصل فى فاعليته قطعى البطلان فلا بد ان يكون ذلك المخصص صفة قائمة بذات الفاعل وليست تلك الصفة صفة الحياة الغير المتعلقة بشئ من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصلح لان تكون مخصصة للفاعل بشئ دون شئ بل لابد ان تكون تلك الصفة مما يتعلق بالممكنات وليست صفة القدرة لانها وان كانت صفة ذات تعلق الا انها لاتتعلق بالضدين والاوقات معا لان ماضيده تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه تعالى وجميع الممكنات مشتركة فى هذه الصحة اذ كما صح صدور هذا الضد ككون الجسم المعين ابيض فى هذا الوقت صح صدور الضد الاخر ككونه اسود فى ذلك الوقت وكما صح صدور كل من الضدين فى هذا الوقت صح صدوره فى كل وقت من الاوقات الاخر فلايكون تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات فى بعض الاوقات دون بعض ايضا بل لابد ان تكون تلك الصفة المخصصة متعلقة باحد الضدين دون الآخر وفى وقت معين دون سائر الاوقات وهو الارادة اذلا يصح تعلقها بالضدين فى وقت واحد والا لتحقق الضد ان اويتخلف احد المرادين عن الارادة والاول باطل ضرورة والثانى باطل لاستلزامه عجز الواجب تعالى مع ان ارادة الضدين فى وقت واحد لكونها ارادة محال لاتصدر عن ذى شعور وبالجملة لابد فى الفاعل المختار من صفة القدرة لكون مختارا لاموجبا ولابد بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا فى وجود الممكن اذلولا الارادة لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا للزوم الرجحان من غير مرجح اذ لايمكن الترجيح بدون الارادة فلا يرد عليهم ههنا انه لما كان الواجب تعالى فاعلا مختارا عندكم فليكن فاعلا من غير مخصص لان مرادهم نفى الاحتياج الى المخصص بعد تحقق شرائط الفاعلية بالاختيار ومرادهم هنا ان القدرة والارادة كالعلم والحياة من شرائط الفاعلية بالاختيار اذلولا الارادة انتفى التأثير والالزم الرجحان من غير مرجح ولقائل ان يقول كان على الشارح ان يتعرض بدليل مغايرتها للعلم ايضا لايقال تفهم تلك المغايرة مما ذكروه لان تعلق العلم اشمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة مخصصا فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى لانا نقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصورى دون التصديقى المختص بجانب الواقع لان

تعلق علم الواجب التصديقي بخلاف الواقع جهل مستحيل فى حقه تعالى فيجوز
ان يكون المخصص هو العلم التصديقي كما ذهب اليه الحكماء ولذا احتاج الاشاعرة هنا
الى نفي كون المخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا ليس المخصص هو القدرة لما عرفت
ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور كذا فى المواقف
لا يقال لزوم الدور مشترك لان الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة التابع للعلم لانا نقول
تعلق الارادة تابع للعلم التصوري لا للعلم التصديقي فالعلم التصديقي بالوقوع تابع للارادة
التابعة للعلم التصوري فلا دور اذ غايته توقف العلم التصديقي بالوقوع على العلم التصوري به
وبالواقع ولا محذور فيه والمعتزلة فى التبعية المذكورة مع اهل السنة وما اورد عليهم
من طرف الحكماء من ان التبعية المذكورة انما تستقيم فى العلم الانفعالي لا فى الفعلي
وعلم الواجب فعلي لا انفعالي فقد اجابوا عنه بدعوى البداهة فى التبعية كما اشار اليه
المصنف اقول لا حاجة الى دعوى البديهة فى محل النزاع لان التبعية المذكورة ثابتة
ببرهان قاطع وما اورده مدفوع اما اولا فلانه تعالى موجب فى علمه قطعا لا اختيار
فيه وعلمه التصوري شامل للواقع وغير الواقع وعلمه التصديقي مختص بالواقع فلابد
فى الموجب من مخصص يخصص تعلقه بجانب الواقع دفعا للرجحان من غير مرجح وليس
ذلك المخصص الا الوقوع فى نفسه لامتناع تعلق علمه التصديقي بخلاف الواقع وذلك الوقوع
المتبوع لتعلق العلم اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود كما فى العلم التصديقي بوجود
ذاته تعالى وصفاته الوجودية او وقوع العدم كما فى علمه بصفاته السلبية من انه تعالى
ليس بجسم ولا جوهر وغير ذلك واما لاقتضاء ذات الممتنع بالذات وقوع العدم
كما فى العلم التصديقي بعدم الممتنع بالذات ولوازمه واما لتعلق الارادة القديمة التابع
لعلمه التصوري بوقوع احدهما اما ازلا وابدا كما فى علمه التصديقي بعدم الممكن الذى
لا وجود له ازلا وابدا او فى احد الازمنة كما فى علمه التصديقي بوجود الحوادث
فى بعض الاوقات وبعدمها فى البعض الآخر وليس وقوع الوجود والعدم
للممكنات باقتضاء ذات الواجب بشروط معدة والا لم يكن الواجب تعالى فاعلا
مختارا فيها بل موجبا وقد بطل ذلك بحدوث العالم مع نفي الواسطة السابقة
واما الثاني فلانهم فسروا العلم الفعلي بما يكون متقدما على الوقوع وسببا له سواء
كان العالم منفعلا بقبول الصورة كما فى تصورنا السرير قبل بنائه او لم يكن منفعلا
بقبولها كما فى علم الواجب بالممكنات والعلم الانفعالي بما يكون متأخرا عن الوقوع
مسببا عنه كما فى حدوث علمنا بالسرير بالمشاهدة بعد بنائه فحينئذ نختار
فى علم الواجب تعالى ان جميع علومه التصورية فعلية وعلومه التصديقية
انفعالية بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد واما ثانيا فلان غاية ما لزم
من شمول العلم للكل ان لا يكون العلم بنفس ذلك الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه
ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع لجواز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصا

للبعض الآخر بالوقوع ولذا ذهب محققوا المعتزلة كابى الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابى القاسم البلخى ومحمود الخوارزمى صاحب الكشاف وتبعهم الطوسى الى ان العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندهم بالداعى وهو الارادة عندهم ولذا ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض وقالوا وجوب الفعل مع الداعى لاينافى الاختيار بل يحققه ونحن نقول لايصح ان يكون العلم بترتب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل المختار لما عرفت من ان الواجب تعالى موجب فى تعلق علمه بجميع المعلومات فلوكان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازما لذات الواجب تعالى فيكون فعله تعالى واجبا لامر خارج ضرورى للفاعل وهو ينافى الاختيار بالمعنى الاخص قطعا فلايكون الواجب تعالى مختارا بهذا المعنى بل يؤل الى ماذهب اليه الفلاسفة من الاختيار المجامع للايجاب وان لم يلزمهم القول بقدم العالم بناء على جواز امتناع قدم العالم عندهم فلايتعلق العلم الا بالنفع الحادث بخلاف مااذا كان المخصص تعلق الارادة الازلية فان ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب وان كان ازليا دائما لامكان تعلقها بالضد الآخر بدل الضد الواقع وما اورده الشريف من ان التعلق الازلى ان كان لازما لذات الواجب فلااختيار لعدم امكان تعلق الارادة بالضد الآخر بدل تعلقها بالضد الاول حينئذ وان لم يكن لازما لذات الواجب جاز انفكاك الارادة وتجددها وهو محال فمدفوع بان اللازم على الثانى جواز تجدد التعلق وحدوثه لاجواز حدوث نفس الارادة القديمة المتعلقة والمحذور فى الثانى لافى الاول لجواز حدوث التعلق بلامخصص لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل المختار فلادور ولاتسلسل وان زعم الشارح فيما سبق لزوم التسلسل فيه ومنه يظهر انه قائل بلزوم التعلق الازلى لذات الواجب وانه تعالى فاعل مختار عنده بالمعنى المجامع للايجاب فلايمكن ان يقال انما لم يتعرض لمغايرتها للعلم لان كونه تعالى قادرا مختارا يستلزم ان يكون المخصص مغايرا للعلم كما قررنا بقى هنا كلام ينبغى ايراده هو ان الحنفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض كما فى شرح المقاصد فهم جعلوا العلم بترتب المصالح علة لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى مختارا بمعنى صحة الفعل والترك مع ان الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق الارادة يوجب الفعل ولامخلص الابان ايجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الارادة ممنوع عندهم بل مرجح بترجيح غير بالغ الى حد الوجوب وماقيل اذا لم يبلغ الترجيح الى حد الوجوب جاز وقوع الراجح فى وقت وعدم وقوعه فى وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع بانضمام شئ آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا والا يلزم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح المرجوح فى عدمه فى الوقت الآخر لان الوقوع كان راجحا بذلك المرجح فمدفوع بوجهين * الاول انه انما يجرى فى العلة التامة بالنسبة الى معلولها لافى الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فانه ان اريد لزوم

يمكن ان يقع بهـا الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله اوبعده فلابد من مخصص مرجح يرجح احدهما على الآخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة

الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم فى العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وان اريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم فى الفـاعل المختار ممنوع والا فما الفرق بين الفاعل الموجب والمختار * الثانى ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لايكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح فى وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجح فى كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة بالاوقات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن فى وقت لترتب المصـلحة اللائقة بذلك الوقت على وجوده فيه وبعدم وقوعه فى وقت آخر لترتب المصـالح اللائقة بذلك الوقت على عدمه فلا اشـكال اصلا وانما اطنبنا الكلام لان هذا المقـام من مهمات علم الكلام (قوله وهذا المخصص هو الارادة الخ) فيه بحث اما اولا فلان الثابت مما ذكره عدم كون المخصص قدرة ولا يلزم منه كونه ارادة لجواز ان يكون علما او واحدا من السمع والبصر والكلام فان الكل صفة ذات تعلق بالممكنات والجواب عن الثلثة الاخيرة ان الكلام فيما يتوقف عليه الايجاد وليس شىء منها مما يتوقف عليه الايجاد ولذا ذهب الاشعرى الى صحة الايجاد مع ارجاع السمع والبصر الى العلم والمعتزلة مع انكار صفـة الكلام على ان تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود المسموعات والمبصرات لان المعدوم غير مرئى ولا مسموع ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون على ان صفة الكلام مما يتوقف عليه الايجاد لانا نقول صدر الآيات المشتملة على هذا القول دل على انه مسبوق بتعلق الارادة المخصصة ولذا قال المـاتريدية ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشـاعرة انه عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير وكل من التعلقين مسبوق بتعلق الارادة * واما ثانيا فلما قيل نسبة الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاوقات سواء كالقدرة اذ كما يمكن ان تتعلق باحد الضدين فى هذا الوقت يمكن ان تتعلق بالضد الآخر فيه بدل الاول وان تتعلق بكل منهما فى الوقت الآخر فان كان ذلك التعلق ازليا يلزم قدم الحودات المرادة وان كان حادثا فيحتاج الى مخصص آخر وننقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم قدم الحوادث او التسلسل فى المخصصات الحادثة والجواب اختار بعضهم كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث وانما يلزم لو كان تعلق الارادة فى الازل بوجود الممكن فى الازل او بمطلق وجوده وهو ممنوع لجوز ان لايمكن تعلقها الا بوجود الحادث وقد اختاره الشارح فى بحث الحدوث واختار البعض الآخر كون ذلك التعلق حادثا وقت حدوث الحادث بناء على جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات ولا يلزم التسلسل لان تعلق ارادة الفاعل المختار لذاتها بمعنى انها

، هي قديمة اذلو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى و يتسلسل وهي شاملة لجميع الممكنات لانه تعالى موجد لكل مايوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة

تتعلق بجانب معين من الفعل والترك بلا مخصص ومرجح لذلك الجانب وتخصصه بهذا التعلق بالوقوع كما في قدحى عطشان وطريقى هارب من الاسد لا بمعنى ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص ليلزم امتناع تعلقها بالضد الآخر او في الوقت الآخر وينتفي الاختيار بالمعنى الاخص عنه تعالى وانما يلزم التسلسل للمعتزلة القائلين بامتناع تعلق الارادة الحادثة بدون المرجح والمخصص وقد يجاب باختيار الثاني ومنع استحالة التسلسل في التعلقات التي هي امور اعتبارية وقد سبق ضعفه في بحث الحدوث بناء على انها ليست انتزاعيات محضة كالملازمة بين الشيئين بل مما يتوقف عليها وجود العالم فيجرى فيها كل من برهاني التضائف والتطبيق واما ماقيل ههنا يجوز ان يكون المخصص هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع اهل السنة على ان جميع الحوادث مستندة اليه تعالى ابتداء لا بواسطة لا في الايجاد ولا في الاعداد (**قوله** وهي قديمة) هذا من تتمة ماقالوا وقصدوا به رد الجبائية وعبد الجبار حيث زعموا ان الارادة المخصصة حادثة قائمة بذاتها لا بمحل والكرامية حيث زعموا انها حادثة قائمة بذاته تعالى وانما ذهب الفرقة الاولى الى كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة بذاتها ظاهر البطلان لعدم تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى كما جوزه الكرامية ولم يهتد الفريقان الى جواز كون الارادة صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وكون تعلقها حادثا لا بمخصص اوازليا غير مستلزم لقدم المراد كما اهتدى اليه الاشاعرة وسائر اهل السنة (**قوله** اذلو كانت حادثة الى آخره) يعنى لا يجوز ان يكون ارادة الواجب تعالى امرا منفصلا عن ذاته بل لابد ان يكون صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فلو كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كما سيجيء من المصنف في قوله ولا يقوم بذاته تعالى حادث وايضا لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة قائمة بذاته تعالى لان كل حادث مستند اليه تعالى والاحتياج الى الارادة لعدم كفاية الذات في الايجاد فلابد في ايجادها من ارادة اخرى تتعلقها ولو من غير مخصص يصح بها ايجاد تلك الارادة الحادثة وننقل الكلام الى تلك الارادة الاخرى فانها حادثة ايضا فيلزم التسلسل في الارادات الحقيقية الحادثة مجتمعة اومتعاقبة والكل محال فاندفع الاوهام (**قوله** وهي شاملة لجميع الى آخره) شروع في الاستدلال على مدعى المصنف بانه تعالى موجد لكل مايوجد في الاستقبال بالنسبة الى الازل لما سبق من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وكونه تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث الذي هو العالم بالاختيار لا بالايجاب فالاختيار ههنا بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ففي هذا العطف فائدتان احديهما كونه تعالى فاعلا بالفعل

وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والمعصية والكفر فيكون تعالى مريدا لها

فى البعض الحادث لدفع توهم انه يجوز ان يكون قادرا على الكل ولا يفعل شيئا والاخرى ان القدرة الشاملة بمعنى صحة الفعل والترك لا بالمعنى الاعم وتقرير الاستدلال انه كلما كان الواجب تعالى موجدا لكل مايوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادته تعالى شاملة بحسب التعلق لجميع الكائنات لكن المقدم حق فكذا التالى اما المقدم فلانه تعالى قادر على جميع الممكنات وموجد لبعضها بالاختيار فيلزم ان يكون موجدا للبواقى ايضا بالاختيار لوجود المقتضى والمصحح وارتفاع الموانع حينئذ الا يرى ان المعتزلة انما لم يجعلوا افعال العباد من مشمولات الارادة لزعمهم بانها غير مقدورة له تعالى وبعد شمول القدرة يلزم ان يكون من جملة المرادات وفاقا بين الكل واما الملازمة فلأن الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل وبهذا البيان اندفع امران * الاول ماقيل الصواب ان يقال موجد لكل مايوجد بالقدرة لماسبق من ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه ومن شمول القدرة فيكون مريدا لجميع الكائنات لان الايجاد بالقدرة يستلزم الارادة انتهى ولعله زعم ان الاقتدار على الكل مع ايجاد البعض لا يستلزم ايجاد الكل بالقدرة بل المستلزم له هو ماسبق من قول المصنف لا خالق سواه مع شمول القدرة وغفل عما ذكرنا وايضا ماجعله صوابا خطاء لان الشارح بين ذلك القول فيماسبق بالادلة السمعية فيتجه عليه حينئذ ان يقال اثبات شمول الارادة بالادلة السمعية موقوف على اثبات الارسال بالمعجزة ولا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى شمول الارادة والايجاد الثانى ماقيل قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة الطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده فان اريد كونه فاعلا بالاختيار بالنسبة الى جميع الكائنات فهو اول المسئلة وان اريد كونه فاعلا بالاختيار فى الجملة فهو غير مفيد ههنا انتهى اذ قد عرفت ان المراد هو الثانى ومفيد ههنا ومن العجائب ان القائل الاول اجاب عنه بان الاختيار هنا بمعنى القدرة مع انه اورد على الشارح بان ماذكره ليس بصواب مستلزم للمطلوب بل المستلزم هو كونه تعالى خالقا لكل كائن مع القدرة ولم يدر ان مراد القائل ان الفرق بين الارادة والاختيار ان الارادة اعم من ارادة الفاعل الموجب والمختار كما اشار اليه شارح المقاصد فبعد حمل الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار يتوجه ذلك فماظنك فيما اذا حمل على معنى القدرة التى لا تستلزم الايجاد بالفعل (قوله ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية) لعل الشر اعم من الاخيرين ولذا اقتصر عليهما فى الدليل الثالث للمعتزلة فالعقائد الفاسدة غير الكفر والاخلاق الردية مندرجة فى المعصية

(قوله ومن جملة الخ) الشر من حيث هو شر ليس من جملتها ولا مأمور بها وانما يدخل فى الارادة والامر بالعرض تضمنه المصالح والخير الكثير

خلافاً للمعتزلة واستدلوا على ذلك بوجوه * الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر او لازمة له * الثاني لو كانت مرادة لوجب

كافعال الجوارح وتروكها والكفر ان كان عبارة عن الانكار فكونه من جملة الكائنات ظاهر وان كان عبارة عن عدم الايمان عمن من شانه الايمان فذلك اما باعتبار ان المراد من الكفر والمعاصي التروك دواعيها وملزوماتها الموجودة كالارادة والانكار اوباعتبار ان الكائنات اعم من الفعل والترك وعدم خلق الايمان والطاعات في المحل القابل وهو بالنسبة الى الايمان الشخص العاقل وبالنسبة الى الطاعات الشخص المكلف ترك وان لم يكن عدم خلقهما بدون المحل القابل تركا لامتناع وجودهما بدون ذلك المحل (قوله خلافا للمعتزلة) اعلم انهم مع قولهم بان جميع افعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل للعباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولا يريد الكفر والمعاصي بمعنى انه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى يريد ايجاد ايمانهم وطاعاتهم ليلزمهم القول بكون بعض افعال العباد وهو الايمان والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب وقوع الفعل المراد وفاقا وانما خالفوا في ان ارادته تعالى فعل غيره يوجب وقوع المراد اولا فذهب اهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني ولذا ورد عليهم ان الكفر والمعاصي اكثر وقوعا من الايمان والطاعات باضعاف مضاعفة فيلزم ان لا يقع مما اراد الله تعالى من عباده الا قليل ومن البين عند كل عاقل انه لا يرضى بمثله رئيس قرية فكيف يرضى به من بيده ملكوت السموات والارض وما قالوا في دفعه ان ذلك من قبيل ارادة الملك من القوم ان يدخلوا داره رغبة واختيارا فلم يدخل بعضهم ولا مغلوبية فيه لا يدفعه اذ لا شبهة في الشناعة في عدم دخول اكثرهم بخلاف تكليف الكل مع ارادة عدم الدخول من اكثرهم لمصالح اخر (قوله اذ الارادة مدلول الامر) كما ذهب اليه الكعبي من ان ارادة الواجب لفعل غيره الامر به اولازمة له اي لمدلول الامر كما ذهب اليه غيره على مانقلناه ولام الارادة للاستغراق اي كل ارادة متعلقة بفعل الغير فهي مدلول الامر اما صراحة او التزاما ويلزمه ان لا يوجد ارادة بدون امر دال عليها والا لبطل تلك الكلية كما قالوا في دلالة لام الاستغراق في الحمد على اختصاصه بالكون لله تعالى ولما دل عليها الامر صراحة اوالتزاما فمتى تحقق الامر في مادة تحقق الارادة فيها ومتى تحقق الارادة في مادة تحقق الامر فيها عندهم وينعكس الشرطية الثانية بعكس النقيض الى قولهم متى لم يتحقق الامر في مادة لم تتحقق الارادة فيها وهذا العكس هو مبنى دليلهم الاول ولك ان تقول مرادهم اولازمة له وجودا وعدما وبالجملة الاستدلال بهذه المقدمة على ان انتفاء الامر يستلزم انتفاء الارادة قرينة واضحة على ان مرادهم حمل اللام على الاستغراق او حمل اللزوم على اللزوم وجودا

يضاده من الشرور والمعاصي والكفر (قوله الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها الخ) حاصله انه ليس شيء من الشرور والمعاصي مأمورا به بل المأمور به انما هو الخيرات والطاعات فلا يكون الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون مراده الخيرات والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر على ما زعمه بعض المعتزلة من ان الامر هو ارادة الفعل اولازمه على ماذهب اليه الآخرون زعما منهم ان الامر بخلاف ما يريده سفه وعلى التقديرين يلزم من عدم كونهما مأمورا بهما عدم كونهما مرادين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كون ضديهما اعني الخيرات والطاعات مأمورا بهما يستلزم كونهما مرادين وكونهما مرادين يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مرادتين ضرورة امتناع كون الضدين مرادين معا وبما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورده عليه من انه اراد ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مأمورا بهما على عدم كونهما مرادين بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظاهر فوجب

الرضاء به لان الرضاء بما يريدالله تعالى واجب

وعدما فلا يردما اوردوا من ان الصواب نسخة اوملزومة لانسخة او لازمة فان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء الارادة اذا كانت الارادة ملزومة والامر لازما لها دون العكس وقد يصحح نسخة اولازمة بتخصيص اللزوم بالتلازم او بحمله على معنى الملزوم كما وقع فى عبارة ابن الحاجب حيث قال وام المتصلة لازمة للهمزة بمعنى لاتوجد بدون الهمزة كما اشار اليه شارحه وانما حكموا بان انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة المدلولة مع ان انتفاء الدال لايوجب انتفاء المدلول لانهم لما جعلوا افعال العباد غير مخلوقة له تعالى والامر مستلزما للارادة قسموا ارادة الواجب تعالى و مشيته الى قسمين مشية قسرية الجائية توجب وقوع المراد بحيث لايمكن انفكاكه عنها ومشية تفويضية لاتوجب وقوع المراد ويجوز انفكاكه عنها وخصوا القسم الاول بغير افعال العباد والقسم الثانى بافعال العباد ومن البين ان المشية التفويضية لاتكون الابالامر فاتجه عليهم ان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء قسم من المشية لا انتفاء مطلق المشية فيجوز ان تتعلق بافعال العباد المشية التى سميتموها مشية قسر والجاء ويؤل اليه ماسيذكره الشارح من تقسيم الامر الى امر تكوينى وامر تشريعى تدوينى فرجع هذا النزاع الى النزاع فى مسئلة خلق الاعمال (**قوله** لان الرضاء بما يريدالله الخ) الظاهر ان كلمة ما مصدرية اى بارادة الله تعالى ويحتمل الموصولة بحذف العائد على ان تكون عبارة عن الخلق والايجاد اوعن المخلوق الموجود ففى العدول عما فى الكتب من قولهم لان الرضاء بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء عند الاشاعرة عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره الشريف فى شرح المواقف حيث قال اعلم ان القضاء عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لايزال وقدره تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه الازلى بما ينبغى ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ الفيضان للموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر هو خروجها الى الوجود العينى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولايسندون وجودها الى هذا العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى وعلى الثانى اشارة الى ماذكره التفتازانى فى شرح العقائد النسفية من ان القضاء بمعنى الفعل والايجاد المحكم فيكون عبارة عن تعلق القدرة بعد الارادة اوعن تعلق التكوين عند مشيته وعلى الثالث اشارة الى ان مرادهم بالقضاء ههنا المقضى من حيث الايجاد كما يأتى فى المحصول الآتى لكن

حينئذ ان يقول بدل قوله اولازمه اوملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم الذى هو الامر انتفاء الملزوم الذى هو الارادة اويترك قوله اولازمه لانه يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم

والرضاء بالكفر كفر * الثالث لوكانت مرادة لكان الكافر والعاصى مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع * الرابع قوله تعالى ولايرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قدينفك عن الارادة

الملايم لظاهر جوابهم الآتى احد الاولين (قوله والرضاء بالكفر كفر) اشارة الى دليل بطلان التالى وتقرير الدليل لوكانت مرادة لوجب على الكفرة والعصاة رضاؤهم بكفر انفسهم وعصيانهم وعلى المسلمين والمطيعين رضاؤهم بكفرهم وعصيانهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانها لوكانت مرادة كانت بقضاء الله تعالى والرضاء بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان اللازم فلان رضاء الشخص بكفر نفسه كفر مطلقا وبكفر غيره مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضاء بكفر الغير بدون الاستحسان فليس بكفر ولم يتعرض بان الرضاء بالمعصية معصية لان الذهن ينساق اليه فيكون الحذف ايجازا بليغا على ان هذا القدر كاف فى بطلان اللازم ولم يعكس لانه اقوى فى الابطال (قوله والرضاء هوالارادة) لايخفى ان الرضاء ترك الاعتراض والارادة عندالمعتزلة هوالعلم بالنفع والميل التابع له كما فى شرح المقاصد فلا يكونان متحدين ولعلهم قصدوا بدعوى الاتحاد الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الآية بمعونة ماذكروه فى الدليل الاول دالة بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصى فلايرد ماقيل ان هذا الدليل على تقدير دلالته انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لاعن المعاصى ايضا ومطلوبهم ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون فى مقام المعارضة لاهل السنة وهذا القدر يكفيهم فى عدم شمول الارادة فلابد من الجواب عنه (قوله والجواب عن الاول ان الامر قدينفك الى آخره) قدتحيروا فى انطباق هذا الجواب وتحقيق المقام يحتاج الى مقدمة هى ان لهم مطلبين * احدهما ان ايمان الكافر وطاعات العاصى مرادة له تعالى * وثانيهما ان كفر الكافر ومعصية العاصى ليست مرادة له تعالى واستدلوا على الاول بأن وجود الامر يستلزم وجود الارادة لان الامر بدون الارادة سفه يستحيل فى شانه تعالى واستدلوا على الثانى بأن الارادة تستلزم الامر فاذا انتفى الامر انتفى الارادة كما ذكره الشارح واجاب القوم عن كلا الدليلين بامر المختبر فانه قد يأمر عبده بما لايريد لمجرد الاختبار بانه هل يطيعه اولا ولاسفه اذقد حصل له فائدة الاختبار اطاع اولا وقد يأمر بخلاف ما اراده للاعتذار عند السلطان المتوعد له بالقتل فقد وقع بين الامر والارادة انفكاك من الجانبين اذقد وجد الامر بدون الارادة فى الفعل فى كلتا الصورتين والارادة بدون الامر فى العصيان فى الصورة الثانية فوجود الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول وعكسه جواب عن الدليل الثانى ولم يتعرض الشارح للدليل الاول ايرادا وجوابا لان ايمان

(قوله والرضاء هو الارادة) اجيب عنه بان الرضاء هو ترك الاعتراض فالله تعالى يريد كفر الكافر ويعترض عليه ويؤاخذه ويؤيده ان العبد لايريد الآلام والأمراض وليس مأموراً بارادتهما بل هو مأمور بترك الاعتراض عليهما فالرضاء اعنى ترك الاعتراض غير الارادة

(الكافر)

الكافر وطاعات العاصى ليست من جملة الكائنات والكلام فيهما اذا تقرر هذا فنقول فى صورة الاعتذار فعل العبد مأمور به غير مراد وعصيانه مراد غير مأمور به فهناك امران احدهما امر موجود مع عدم الارادة وهو الامر بالفعل والآخر امر معدوم مع وجود الارادة وهو الامر بالعصيان فالمراد من الامر المنفك عن الارادة فى هذا الجواب هو الامر المعدوم اعنى الامر بالعصيان لا الامر بالفعل لوجهين * احدهما ان انفكاك شئ عن شئ عبارة عن ان يوجد المنفك عنه ولا يوجد معه المنفك كانفكاك اللازم عن الملزوم فانه بمعنى ان يوجد الملزوم ولا يوجد معه اللازم لا العكس ولذا كان انفكاك اللازم محالا لا انفكاك الملزوم الاخص فمعنى قولهم ان الامر قد ينفك عن الارادة هو ان الارادة توجد ولا يوجد معها الامر وهى ارادة العصيان فمن قال انه فى هذا المعنى تكلف انخدع بسياق كلام الشارح * الثانى ان وجود الامر بدون الارادة فى الفعل المأمور به انما يكون جوابا عن دليلهم الاول لا عن الثانى فانهم وان زعموا التلازم بينهما لكنهم بنوا الدليل الثانى على ان الارادة تستلزم الامر واذا نتفى الامر انتفى الارادة كما عرفت فلابد فى الجواب عنه من القدح فيما بنى له ووجود الامر بدون الارادة لا يقدح فيه الا يرى انا اذا فرضنا ان الامر لازم اعم للارادة صح حديث وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح استدلالهم ايضا لان انتفاء اللازم الاعم يوجب انتفاء الملزوم قطعا فلابد فى الجواب عن الدليل الثانى من القدح فى استلزام الارادة للامر وفى الجواب عن الدليل الاول من القدح فى استلزام الامر للارادة فحاصل هذا الجواب انا لا نسلم انها اذا لم تكن مأمورا بها لم تكن مرادة كيف وقد انتفى الامر بالعصيان ولم ينتف ارادته ولما كان الملازمة المذكورة مدللة رجع المنع الى دليلها بان يقال لا نسلم ان كل ارادة هى مدلول الامر كيف وقد وجد ارادة العصيان ولم يدل عليها امر لا صراحة ولا التزاما فقد ظهر امران * احدهما ان ظاهر الجواب بعبارة انفكاك الامر عن الارادة انما يلايم نسخة او ملزومة لا نسخة او لازمة كما توهموا بناء على توهم ان الظاهر من انفكاك الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولا يوجد الارادة ولا يخفى فساده * وثانيهما ان المناسب للشارح ان يقول فانه لا يأمر بالعصيان ويريده بدل قوله فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به فان القوم انما اتوا بهذا القول فى مقام الجواب عن دليلهم الاول الا ان يقال ماذكره كناية عن ذلك وانما عدل عن الظاهر للايماء الى الجواب عن دليلهم الاول فلا اشكال فى كلام الشارح وانما الاشكال فى كلام الناظرين فى المقام واعلم انه لا نزاع بين الفريقين فى ان الآمر والناهى يريد بكلامه دلالة على معناه وفى ان فى الامر ارادة ظاهرية هى مدار التكليف وفى النهى عدم الارادة فى الظاهر هو مدار التكليف ايضا وانما النزاع فى ان هناك ارادة او عدمها فى الباطن وراء الظاهر بين مخالفين لهما اولا فلا يرد على اهل السنة انه كيف يصح

كأمر المختبر فان السلطان لو تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفته للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضرة السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثانى ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء ومحصله ان الانكار

عدم ارادة الايمان والطاعات من البعض مع ان قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة صيغ عموم استعملت فى معانيها ويمتنع الاستعمال بدون ارادة المعانى وكذا الكلام فى صيغ النواهى وهو المراد بما ذكره بعض اهل الاصول من ان فى التكاليف طلبا والطلب اعم من الارادة ﴿ قوله كأمر المختبر ﴾ لغلامه هل يطيعه اولا فانه قد يأمره عند السلطان لاجل الاعتذار كذا فى المواقف والمقاصد فاطلاق المختبر عليه باعتبار كونه مختبرا فى سائر الاوقات وان لم يوجد الاختبار فى صورة الاعتذار بناء على ان المعتبر فى صدق عنوان الموضوع على ذاته عند الشيخ هو الصدق بالفعل ولو فى احد الازمنة ولذا صح قولهم كل نائم مستيقظ على ان عدم الاختبار فى هذه الصورة ممنوع اذ لا يجب فى الاختبار والامتحان ان يكون المختبر شاكا بحيث يتساوى عنده الطرفان اذ ربما يكون الامتحان مع رجحان احد الطرفين عند المختبر كرجحان العصيان عند المولى فالحكم عليه بالغلط منعكس على الحاكم ﴿ قوله فانه يأمر العبد ولا يريد الى آخره ﴾ قيل الموجود هنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدى حصوله الى عقاب نفسه واجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان فى الامر فائدة كما فى شرح المواقف اقول لو صح ماذكره السائل لزم ان لا يصدر من السيد امر اصلا لا صورة ولا حقيقة اذ لا مدخل للارادة الباطنية فى حصول المأمور به وانما المدخل لصدور صيغة الامر عنه نعم لو كان للارادة الباطنية مدخل فى الحصول لصح ان يقال ان الامر الحقيقى اى المقارن للارادة الباطنية لا يصدر عن العاقل واللازم باطل قطعا لا يقال اللازم ليس بباطل عند السائل من طرف المعتزلة بل له ان يقول ماذكرتم من المثال مفروض محض لا يمكن وجوده فى الخارج كما ذكرتم لانا نقول لابد للعاقل من ارتكاب اهون البليتين عنده ولما كان عقوبة السلطان محققة واطاعة العبد مرجوحة عنده يلزمه الامر والاختيار البتة وما ذكر من ان الامر هناك صورى لا حقيقى فاسد لانه انما يكون صوريا اذا نصب الآمر قرينة للمأمور على ان حصول المأمور به ليس بمراده اذ عند انتفاء تلك القرينة لابد للعاقل من ان يمتثل الامر لرجحان العقاب والمثال مبنى على عدم نصب القرينة مع ان نصب القرينة للغلام المجبول على مخالفة السيد ربما يؤدى الى الحصول الموجب للعقاب فلا يصدر عن العاقل عند الاعتذار فلا شبهة فى امكان الامر للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون ذلك الامر حقيقيا فالحق مع اهل السنة ﴿ قوله وعن الثانى ان الواجب هو الرضاء ﴾

(حاصل)

المتعلق بالمعاصى انما هو باعتبار المحل لاباعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لاحسن ولاقبح عقليين عندنا يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد والرضاء انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله تعالى * وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ماامر به المطاع لاتحصيل ماأراده

حاصل الجواب انه ان اريد انها لوكانت مرادة كانت قضاء يجب الرضاء به فالملازمة ممنوعة بل كانت مقضية بقضاء يجب الرضاء به وان اريد انها لوكانت مرادة كانت مقضية بقضاء فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع اذ الواجب هو الرضاء بالقضاء لابالمقضى ومايقال ان القضاء صفة من صفاته تعالى ولامعنى للرضاء بنفس الصفة فمن قال رضيت بقضاء الله تعالى لايريد انه رضى بصفة من صفاته بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة فليس بشئ اذ القضاء ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن تعلقها ومن البين ان للرضاء بتعلق الارادة او القدرة او التكوين معنى صحيحا ولما توجه ان يقال ان تعلق تلك الصفة موجب لوقوع المتعلق فالرضاء بالقضاء بهذا المعنى يستلزم الرضاء بالمقضى اذ لامعنى للرضاء بكسر الزجاج دون انكساره دفعه بقوله ومحصوله الى آخره ومحصول المحصول انا لانسلم الرضاء بالقضاء بهذا المعنى يلزم الرضاء بالمقضى المنكر لان الرضاء يتعلق بايجاده او بالمقضى من حيث ايجاده والانكار وعدم الرضاء يتعلق بالاتصاف به او بالمقضى من حيث الاتصاف به ولا يلزم من الرضاء بالاول الرضاء بالثانى الا يرى ان الاتصاف بالصورة القبيحة مذموم دون ايجادها اذ قد يتضمن فوائد ولما توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس مخلدا فى العذاب لمصالح الغير مما لايستحسن عقلا بادر الى قوله ومع قطع النظر الى آخره وحاصله ليس حسن الاشياء وقبحها مما ثبت بالعقل عندنا بل بالشرع فقط ولما ورد الشرع بقبح الاتصاف بها دون ايجادها حكمنا بقبح الاتصاف لابقبح الايجاد بل بحسنه لتضمنه المصالح ولقائل ان يقول مآل الاتصاف الى المحلية والقابلية ولامعنى لانكار الشارع واعتراضه على القابل وان صدر امثاله عن الجاهل بل انما يتوجه اعتراضه على الفاعل ولوكسبا فالحق ماذهب اليه الماتريدية من ان المنكر كسب العبد والمرضى ايجاده تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر على عدم ايجاده بعد الكسب اوجده لمصالح فلا اشكال اصلا (قوله وعن الثالث بان الطاعة الى آخره) قال الآمدى ويدل عليه انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولاشعور للفاعل بارادته فانه لايعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال فى العرف فلان مطاع الامر ولايقال مطاع الارادة كذا فى شرح المواقف ولايخفى مافيه اذ ليس مراد المعتزلة ان الطاعة تحصيل المراد مطلقا باى ارادة كانت بل تحصيل ماعلم فيه ارادة الامر اما بالامر البالغ الى المأمور او بالعقل بناء على القول بالحسن والقبح العقليين والا لم يقبح من السلاطين العقاب على امتثال اوامره بان يقول كانت تلك الاوامر على خلاف مرادى واللازم باطل فالوجه الاقتصار على العرف الدال بظاهره

(قوله ومع قطع النظر عن ذلك) اى عن تضمن خلق المعاصى مصالح لاحسن ولاقبح عقليين عندنا يعنى ان بناء كون خلق المعاصى منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها عقليين كما ذهب اليه المعتزلة فانه ح يكون خلق المعاصى متصفا بالقبح فى نفسه اى مع قطع النظر عن اعتبار الشارع اياه قبيحا ويكون خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا ونحن معاشر الاشاعرة لانقول لكونهما عقليين بل هما شرعيان عندنا حاصلان بامر الشارع وهو الله تعالى اذ لايجب عليه تعالى فعل شئ من الاشياء فيفعل مايشاء ويحكم مايريد حتى لوعكس الامر فى الحسن والقبح لانعكس حالهما

قلت ويلزم ان يكون العبد فى المثال المذكور مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعاله لانه اتى بما يرضاه السيد على خلاف ذلك

(قوله قلت ويلزم ان يكون الى آخره) ليس نصرة للجواب عن الثالث كما وهم اذ يأباه قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره ولا ايراد على الجواب الاول كما قيل لانه كالجواب الاول مبنى على انفكاك الامر عن الارادة بل ايراد على الجواب عن الثالث بان يقال لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة ما امر عصيانا مطلقا وفى كل حال ويلزم منه ان يكون العبد عاصيا فى مخالفة الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد وقصد بتلك المخالفة تخليص سيده عن العقاب والقتل والحال انه مطيع فى هذه الصورة قطعا وان كان عاصيا فى سائر الصورة واللازم باطل مستلزم لاجتماع الاطاعة والعصيان فى العبد فى وقت واحد فالواو فى قوله ويلزم الى آخره عطف على المقدر كما اشرنا وفى قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره للحال او للعطف وعلى التقديرين يكون ذلك القول دليلا لبطلان اللازم وكلمة لو للاهمال ليكون اشارة الى هذه الصورة لان المهملة فى قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال لو لم يكن المخالفة للامر عصيانا فى هذه الصورة ايضا لما تم اعتذار السيد عند السلطان اشار الى دفعها بقوله ولا شك انه لو علم السلطان الى آخره وحاصل الدفع ان تمام الاعتذار عند السلطان ليس لكون العبد عاصيا فى الواقع والكلام فيه بل لكونه عاصيا عند السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال الا يرى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من علم الغلام بما يرضاه السيد و كون مخالفته للامر لقصد تخليص السيد عن القتل لم يتم ذلك الاعتذار قطعا لان السلطان يقول للسيد حينئذ قد علم الغلام مايترتب على امتثال الامر من العقاب فلو كان عاصيا لاتى بما يوجب عقابك لكنه اتى بما ترضاه وبهذا البيان اندفع الاوهام واندفع ان يقال ان حقيقة الحال معلومة للسلطان لان امر العبد كان بعد الاعتذار القولى لانه انما يتوجه لو كان حقيقة الحال عبارة عن مجرد ان رضاء السيد فى المخالفة وليس كذلك بل عبارة عن علم الغلام بذلك وقصده تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال انما يكون الغلام مطيعا فى المخالفة لو علم ان رضاء السيد فى المخالفة هذا ويمكن الجواب عن ايراد الشارح بان الغلام ان لم يعلم ان مرضى السيد هو المخالفة فهو فى المخالفة عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد بامر ضمنى اخفاه السيد عند السلطان لان اظهاره عنده مخل بالاعتذار لايقال هو عاص باعتبار مخالفته للامر الصريحى ومطيع باعتبار موافقته للامر الضمنى فيلزم اجتماع الاطاعة والعصيان ايضا لانا نقول على هذا بطلان اللازم ممنوع اذلا بأس بكونه عاصيا فى الظاهر ومطيعا فى الباطن ولذا تم الاعتذار اونقول الامر الحقيقى هو الذى لم يعلم المأمور ان مراد الآمر خلاف ما امر به ولما علم الغلام ان مراد السيد ورضاءه فى المخالفة كان الامر الضمنى امرا حقيقيا فى الواقع والامر الصريحى امرا صوريا فى الواقع والاطاعة والعصيان

(قوله قلت ويلزم ان يكون العبد فى المثال المذكور الخ) وذلك لانه لاشك ان الاتيان بما يرضاه الامر طاعة فلو كان الامر مغايراً للارادة وكان الطاعة هى الاتيان بما امر به المطاع لا ما اراده لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصى مطيعا فان العبد فى المثال المذكور مع انه اتى بما يريده ويرضاه الامر وهو يوجب كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور به ومع انه خالف لعدم اتيانه بما امر به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتى بما يريده السيد ويرضاه

ولاشك انه لوعلم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر فى صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكوينى يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعى وتدوينى وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر الثانى والرضاء يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثانى

فى الواقع فى موافقة الامر الحقيقى ومخالفته لافى موافقة الامر الصورى ومخالفته فالعبد العالم مطيع فى الواقع لاعاص فيه واما تمام الاعتذار فيكفيه العصيان عند السلطان ولايتوقف على العصيان فى الواقع فلا اشكال (قوله ويمكن ان يقال الامر امران الى آخره) جواب عن ادلتهم بحيث يندفع عنهم ما اورده بقوله قلت ويلزم الى آخره بان يقال الامر امران امر تكوينى يحصل به التكوين والايجاد يلزم منه وقوع المأمور به بلا اختيار من المأمور وهو الامر المذكور فى قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون الآية فالمأمور هو الشئ الممكن والمأمور به كونه ووجوده ولاشئ من الممكنات بما هو مختار فى وجود نفسه ولذا لم يكن مدارا للثواب والعقاب ويؤيده قوله وهو لايخص بافعال العباد بل يعم سائر الكائنات وامر تشريعى يوضع به الشرع والتكاليف وتدوينى يدون احكامه فى كتب الاصول والفروع والاولى ان يقول وامر تكليفى لايلزم منه وقوع المأمور به وعليه مدار الثواب لمن وافقه والعقاب لمن خالفه يعنى لا على الامر الاول لما عرفت فتقديم الخبر للحصر وبين الامرين عموم من وجه بحسب التحقق لتحققهما معا فى ايمان المؤمن وطاعة المطيع وانفراد الاول بدون الثانى فى كفر الكافر ومعصية العاصى وسائر الكائنات من غير افعال العباد وبالعكس فى ايمان الكافر وطاعة العاصى (فالطاعة) الاختيارية التى يترتب عليها الثواب (هو الاتيان بما وافق الامر الثانى) التشريعى والرضاء اى رضاء الآمر تركه الاعتراض (يترتب عليه) اى على هذا الاتيان ترتب العلة الغائية على الفعل المعلل وليس الضمير عائدا الى الامر الثانى كما زعم لوجوه الاول لامعنى لترتب الرضاء بالفعل على الامر الثانى الثانى على هذا لاوجه لتأخير هذا الكلام الى حيز التفريع الثالث انه يوجب استدراك قوله اذا خالف الثانى لان الرضاء يترتب على الامر الثانى فى كل حال سواء خالفه الامر الاول اوتوافقا بخلاف ما اذا رجع الضمير الى الاتيان فان المراد ان الطاعة هو الاتيان الاختيارى بما وافق الامر الثانى ويترتب على ذلك الاتيان رضاء الامر الواجب تعالى فيما اذا توافق الامران كما فى ايمان المؤمن وطاعة المطيع لافيما خالف الامر الاول للثانى كما فى كفر الكافر ومعصية العاصى فان الاتيان بما وافق الامر الاول فى هذه الصورة ليس باتيان اختيارى يترتب عليه الرضاء لاجل امتثاله له بل ذلك الامتثال اضطرارى بالنسبة الى الامر الاول فلايكون العبد مختارا فى الامتثال له بخلاف الاتيان بما وافق الامر الثانى

عاصياً والعاصى مطيعا يلزم ايضا ان لايكون اعتذار السيد فى صورة مخالفة العبد امره اعتذارا صحيحا وذلك لان هذا الاعتذار مبنى على ان يكون مخالفة امره مخالفة لرضائه فلو علم السلطان ان رضاؤه فى المخالفة لاعتقد انه مطيع لسيده لامخالف له فلايقوم له عذر ح لان السلطان يقول للسيد انه لم يأت بما امرت به لان رضائك فى عدم اتيانه به (قوله ويمكن ان يقال الامر امران الخ) حاصله ان كون الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لاتحصيل ما اراده لايستلزم كون المطيع عاصياً ولا كون العاصى مطيعاً وذلك لان الامر نوعان احدهما تكوينى يتكون ويحدث به جميع الكائنات المأمورة بالتكون والحدوث كقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثانيهما تشريعى تدوينى هو الامر الذى كلف به العباد بالايمان والطاعات وعليه مدار الثواب والعقاب فتحقيق الجواب عن الثالث ان الطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر التدوينى والرضاء اعنى ترك الاعتراض يترتب على هذا الامر دون الامر التكوينى اذا خالفه واما

(متكلم) لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام فى الغير كما يقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة فى صرفها عن ظواهرها وسيأتى الكلام فى تحقيق صفة

والامتثال له فقوله دون الامر الاول اذا خالف الثانى بمعنى ان الطاعة ليست الاتيان بما وافق الامر الاول ولا يترتب عليه الرضاء فيما خالف الامر الثانى اذا تقرر هذا فنقول اما اندفاع ما اورده على جواب دليلهم الثالث فلأن ارادته تعالى وقوع شئ انما هى فى ضمن الامر الاول التكوينى المستلزم لوقوع المأمور به فكون الطاعة الاختيارية تحصيل ما اراده المطاع غير ممكن فى ارادة الواجب تعالى لانتفاء اختيار المأمور بالامر الاول فى الامتثال وان امكن ذلك فى ارادة السيد لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد فبطل احتمال ان يكون الاطاعة تحصيل ما اراده المطاع بان يقال لو صح ذلك لكان العبد مختارا فى امتثال الامر الاول واللازم باطل لما عرفت وايضا المأمور بالامر الاول نفس الشئ الكائن والمأمور به وجوده والمأمور بالامر الثانى هو الشخص العاقل والمأمور به فعله الاختيارى المتراخى عن صدور الامر فلا يمكن للعبد الامتثال الاختيارى للامر الاول فانه ان تعلق بوجوده فقد عرفت ان لا شئ من الممكنات بمختار فى وجوده وان تعلق بفعله فالمأمور ذلك الفعل لا العبد بخلاف الامتثال للامر الثانى واما كونه جوابا عن ادلتهم فلانه على هذا لا يتم دليلهم الاول اذ انتفاء الامر الثانى عن الشرور والمعاصى لا يوجب انتفاء الامر الاول الموجب لارادة الامر ولا دليلهم الثالث لما ثبت ان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع قطعا لا تحصيل ما اراده ولا دليلهم الرابع اذ غاية انتفاء رضائه تعالى بالكفر والمعاصى انتفاء كونها مأمورا بها بالامر الثانى لا انتفاء كونها مأمورة بالامر الاول ايضا بل يجوز مع انتفاء الامر الثانى ان تكون مأمورة بالامر الاول ومرادة فى ضمنه ولذا لم يذكر جوابا على حدة عن دليلهم الرابع وما يقال انه جواب عن دليلهم الثانى ايضا ففيه نظر اللهم الا ان يتكلف ويعمم الرضاء فى كلامه من رضاء الآمر والمأمور ومن الرضاء الجائز والواجب فيقال لا نسلم انها لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها كيف وكونها مرادة فى ضمن الامر الاول يستلزم كونها مأمورا بها بالامر الثانى ليجب الرضاء بها ولا يخفى ما فيه بقى فى كلامه بحثان الاول ان الامر التكوينى ليس على حقيقته بل هو عبارة عن تعلق القدرة او التكوين الا ان يقال كونه جوابا آخر غير ما ذكره القوم لا يتوقف على كون الامر التكوينى على حقيقته الثانى ان الامر التكوينى خاص بموجودات الكائنات المرادات معان من جملتها اعدام المعدومات الممكنة كالكفر وترك الطاعات والمعاصى الا ان يقال تلك الاعدام حاصلة بترك الامر التكوينى وكما ان نفس الامر التكوينى تابع للارادة كذلك تركه فيكون جميع الكائنات مرادة له تعالى فليتأمل فى هذا المقام فانه مجاز الافهام (قوله متكلم لاجماع الانبياء عليهم السلام) قيل ذكر الكلام عقيب الارادة

اذا وافقه كما فى المأمورين بالايمان الآتيين به فيترتب عليه الرضاء ايضا فحال لا يلزم كون الكافر والعاصى اللاآتيين بالكفر والعصيان المأمور بهما بالامر التكوينى مطيعين ولا يكون العبد فى المثال المذكور مطيعا لعدم اتيانه بما امر به بالامر التدوينى التكليفى الذى يترتب عليه الرضاء فتأمل (قوله كما يقول المعتزلة الخ) قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف غير قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبى عليه السلام او غير ذلك كشجرة موسى عليه السلام ومعنى كونه تعالى متكلما خالقه وايجاده هذه الاصوات والحروف فى الغير (قوله لانه خلاف النصوص) فان النصوص واقعة فى كونه تعالى متكلما وصرف تلك النصوص عن ظواهرها التى هى قيام الكلام بذاته تعالى وحملها على كون موجدا له فى الغير مما لا ضرورة فيه اذ يصح حملها على ظواهرها على ما سيأتى بيانه

(تنبيها)

الكلام ان شاء الله تعالى (حى) لان الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة
وعند الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال فهى عندنا صفة زائدة على العلم والارادة

تنبيها على انه لاينشأ الاعن ارادة ولذا اخر عن العلم والقدرة فان الذى ينشأ عن الارادة لامحالة مسبوق بهما انتهى ولايخفى ان المسبوقية بالعلم صحيح وبالقدرة فاسد اذ كل ماحصل بتأثير القدرة حادث وكلامه تعالى قديم نعم الكلام اللفظى الحادث متعلق القدرة لكن المراد ههنا كلامه القديم القائم بذاته وقد يستدل على صفة السمع والبصر والحياة والكلام بانها صفة كمال فى الحى فيكون عدمها نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه ولايخفى انه لايفيد زيادة تلك الصفات لجواز ان يترتب على الذات مايترتب على هذه الصفات فلانقص بخلاف اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى متكلم اذلا معنى له سوى من قام به الكلام كالمتعلم لمن قام به العلم ولذا قال وليس معناه ايجاد الكلام فى الغير كما يقوله المعتزلة من ان تكليمه تعالى مع موسى عليه السلام بمعنى ايجاد كلام فى شجرة هناك لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ولاضرورة فى صرفها عن ظواهرها كصرف المعتزلة ولادور فى اثبات كلامه تعالى بالسنة واجماع الانبياء عليهم السلام لان ارسالهم لايتوقف على ثبوت الكلام بل يثبت بالمعجزات بل لادور فى اثباته بنصوص الكتاب لان المدعى هنا انه متصف بكلام قديم وهو يثبت بمجرد الكلام اللفظى المتواتر الغير الموقوف على الاتصاف المذكور ولذا ثبت الكتاب عند المعتزلة مع نفيهم ذلك الاتصاف وسيجىء تفصيل البحث (**قوله حى** لان الحياة عندنا الخ) اى متصف بصفة زائدة هى الحياة لان الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة فهذا الدليل من الشارح فى الحقيقة دليل لكبرى دليل الاشاعرة بيان ذلك ان الكل متفقون فى كونه تعالى حيا واستدلوا عليه بان يقال انه تعالى عالم قادر وكل من شانه كذلك فهو حى لكن اختلفوا فى معنى كونه تعالى حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصرى من المعتزلة الى ان حياته تعالى عبارة عن صحة العلم والقدرة والجمهور من الاشاعرة والمعتزلة الى انها صفة موجبة لتلك الصحة فيكون معنى الكبرى عند الجمهور ان كل من هو عالم قادر فهو متصف بصفة موجبة لتلك الصحة سواء فى الواجب تعالى او فى غيره وتلك الصفة الموجبة فى غيره تعالى اعتدال المزاج النوعى بنوع اعتدال محصول بذلك الحى او القوة التابعة له سواء كانت قوة الحس والحركة اوغيرها كما اختاره ابن سينا وفى الوجب تعالى صفة قديمة هى مقتضى الذات وذلك لان الاحياء متفاوتة فى العلم والقدرة فلابد لكل حى من مصحح للعلم والقدرة المخصوصين به فالحياة فى الكل صفة توجب صحة العلم والقدرة المخصوصين بذلك الحى وهو ماقاله الشارح وان وقع الارادة فى كلامه بدل القدرة ولماتوجه على تلك الكلية ان يقال لانسلم ان الحياة فى الكل صفة موجبة لتلك الصحة لجواز ان يكون حياة الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدلوا عليها

(قوله توجب صحة العلم) هذا التعاريف لاتكشف عن حقيقتها ولاحاجة اليها فى سلامة الايمان وصحة العقائد بل الاشتغال بذلك فى هذا المقام فضول تركها من حسن الاسلام

كما فى سائر الصفات الكمالية (سميع بصير) للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان

بانه لولا تلك الصفة الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا من غير مخصص ورجحانا من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض اما اجمالا فلانه جار فى اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة به تعالى فان احتاج اختصاصها الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يحتج بل اختصت باقتضاء الذات فليكن المختص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة الموجبة لها وقياس الغائب على الشاهد غير صحيح ههنا فلذا قال المصنف فى المواقف بعد ايراد هذا النقض فمن اراد اثبات زيادة الحياة فعليه بالدليل واما تفصيلا فلان الرجحان من غير مرجح انما يلزم لو صح لغيره تعالى ذلك العلم والقدرة الكاملين ولم يلتفت الشارح الى مايرد عليه لان الزيادة لم يدل عليها برهان فى شئ من الصفات عنده ثم فى قوله وعند الفلاسفة هو الدراك الفعال تسامح بل الحى عندهم من يصح ان يكون مدركا قادرا الا ان يخص كلامه بحياة الواجب تعالى فى الموضعين وحينئذ يكون ذلك القول اشارة الى ان صحة كمال وامكانه له تعالى يستلزم وجوده بالفعل بل بالضرورة لبراءته تعالى عن ان يكون بعض كمالاته بالقوة ثم ان كلامه لايخلو عن الاشارة الى وجه تأخير الحياة عن العلم والقدرة والارادة بان ثبوتها موقوف على ثبوت هذه الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة على نفس الحياة لكن على هذا ينبغى ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوته اما باتقان الافعال الاختيارية او بنفس القدرة ولذا اخره عنها فى المواقف وقد سبق مناجوابه من ان تقديم العلم على الكل لشرفه ولكل وجهة هو موليها واعلم ان الشارح المقاصد استدل على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا بالكتاب والسنة واجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء والشارح تعرض بالادلة السمعية فى كونه تعالى متكلما سميعا بصيرا ولم يتعرض فى كونه تعالى حيا ولعله لماسبق منه من ان اثبات الارسال موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على ثبوت الحياة وليس بشئ لوجهين احدهما ماقدمناه وثانيهما ان المدعى ههنا كونه تعالى متصفا بحياة زائدة ويكفى فى اثبات الارسال ثبوت كونه تعالى حيا اعم من ان يكون حياته تعالى نفس صحة العلم والقدرة اوصفة زائدة موجبة لها (قوله وهما صفتان زائدتان) اى على الذات لا على العلم كما وهم لقوله كسائر الصفات لاستحالة زيادة العلم على نفسه وزيادتهما على العلم مستفادة من التشبيه ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين مستقلتين زائدتين على الذات كالعلم مثلا وهو الذى دل عليه ظواهر النصوص يلزم ان يكونا مغايرتين للعلم لعدم صحة تشبيه الشئ بنفسه فلا يكونان راجعين الى العلم فقوله وليسا براجعين الى آخره من عطف اللازم على الملزوم المشتمل على ذلك التشبيه لايقال ماسبق منه من القول بزيادة الصفات على الذات مغن عن زيادتهما على الذات فيكون تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق

(قوله للدلائل السمعية الخ) وهى ساكتة عن كونهما زائدتين اوغير زائدتين وعن غير ذلك

(قوله للدلائل السمعية) فان القرآن وكذا الحديث مملو به بحيث لايمكن انكاره ولا تأويله بل كونه تعالى سميعا بصيرا مما علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلاحاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية

عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات والاحاديث وليسا براجعين الى العلم بالمسموعات

اصلا لانا نقول ليس ذلك القول صريحا فى زيادتهما اذ الاشعرى مع ارجاعهما الى العلم يقول ان صفاته تعالى زائدة على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا وايضا ربما يحكم على الكل بحكم الاكثر مجازا ففى التصريح دفع التوهم (قوله وليسا براجعين الى العلم الى آخره) اعلم ان الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى من المعتزلة ارجعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات بدليلين احدهما انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر اومشروطان به وهو محال فى حقه تعالى وثانيهما ان اثبات السمع والبصر فى الازل بلا مسموع ومبصر فيه خروج عن المعقول وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهما غير العلم واجابوا عن دليلهم الاول بان كونهما مع التأثر لايوجب كونهما عين التأثر اومشروطين به ولوسلم فيجوز ان لايكونا فى حقه تعالى كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد مع المخالفة فى حقيقة صفاتهما وعن دليلهم الثانى بان انتفاء التعلق فى الازل لايوجب انتفاء نفس الصفة كما فى سمعنا وبصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا على مغايرتهما للعلم بظواهر الآيات والاحاديث ولاصارف عن الظواهر اذلا دليل على امتناع السمع والابصار بدون الآلتين المعروفتين قال شارح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابى الحسن فى الاحساس من انه علم بالمحسوس على ماسبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى فظهر ان الاشعرى يخالف الفرقة الاولى فى قولهم بتوقف السمع والابصار على الآلتين المعروفتين ويخالف كلا الفريقين فى قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر شامل لجميع الحيوانات مع ان العلم مختص بالانسان وفيه ان جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للنحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات فهذا دليل على صحة ماذهب اليه الاشعرى فلاوجه لما اورده العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد على الاشعرى من ان جعل الاحساس علما مخالف للعرف واللغة الا ان يكون ذلك التجويز منهم بتجويز عقل للحيوانات وراء الاحساسات وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة فى انه اذا علمنا شيئا علما تاما قبل الابصار مثلا ثم شاهدناه بالبصر مثلا فلا شك ان هناك ادراكا آخر اوضح واجلى من الاول لانه ادراك لذلك الشيء على الوجه الجزئى والاول على الوجه الكلى وانما الشبهة فى امرين احدهما ان ذلك الادراك الجزئى هل يتوقف حصوله على الآلة الجسمانية كماذهب اليه الفرقة الاولى اولايتوقف كماذهب اليه الفرقة الثانية مع الاشعرى وثانيهما ان ذلك الادراك الجزئى هل هو نوع مغاير لنوع العلم كماذهب اليه غير الاشعرى اومن افراد العلم كما ذهب اليه الاشعرى فللعلم عنده تعلقان ازلى

(قوله وليسا براجعين الى العلم بالمسموعات

وحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات واما عند غيره فليس للعلم عندهم الا تعلق واحد ازلى ابدى وان اختلفوا فى ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة الحواس حاصل له تعالى بعد حدوث المحسوسات كما ذهب اليه الفرقة الثانية اولا كما ذهب اليه الفرقة الاولى فما ذكره الخيالى حيث قال هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا اتحاد ومن تمسك به اى باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات فى السبع ففيه نظر من وجوه اما اولا فلما عرفت من ان اثبات تعلقين للعلم انما ينطبق على مذهب الاشعرى فقط لا على مذهب الفرقة الاولى كما دل عليه دليلهم واما ثانيا فلان للعلم شخصين من التعلق عند الاشعرى لا نوعين لما نبه عليه الشريف المحقق فى بحث ان الاحساس علم عند الاشعرى فى دفع ايراد شارح المقاصد على المصنف حيث جوز المصنف كونهما نوعين اوشخصين واورد عليه انه تقدير كونهما نوعين يكون النزاع لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع والاحساس نوع آخر ونبه الشريف على ان التعرض بالنوعين لمجرد الاستظهار * واما ثالثا فلان ما اورده من لزوم عدم انحصار الصفات فى السبع مدفوع عن الفرقة الثانية بأن الظاهر ان كلا من السمع والبصر اعنى الادراك الحاصل بهما مسبب عام للآلتين فربما يحصل بدون الآلة وغيرهما من الاحساسات ادراكات بشرط الحواس فيكون كل منها مسببا مساويا موقوفا على الحاسة لا بمعنى ان ايجاده تعالى لذلك الادراك فينا موقوف على تلك الحاسة فأنه خلاف المذهب بل بمعنى ان واضع اللغات انما وضع الذوق مثلا على الادراك المترتب على الذائقة بشرط ترتبه عليها فيستحيل توصيفه تعالى بها بخلاف السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك الحاصل لنا بالسامعة والباصرة لكن لا بشرط حصولهما بهما وهذا الجواب اولى مما ذكره الشريف المحقق من انه تعالى انما لم يوصف بالذوق واللمس والشم لعدم ورود الشرع بها (قوله كما يقوله الفلاسفة) قال المحقق الطوسى فى نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام فأن وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل انتهى وليس بشئ لان وصفه تعالى بهما مشهور فى الاديان السابقة ايضا واما ما قيل لا حاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر الى العلم بالمسموعات والمبصرات بعد ما حققوا ان معنى عينية الصفات نفى الصفات وترتب آثارها على نفس الذات فمن خرافات الاوهام فأن غرضهم من الارجاع انه لا يترتب على الذات ما يترتب على السمع والبصر فينا وانما الممكن له تعالى العلم بالاشياء الا يرى ان المعتزلة مع نفيهم

(قوله كما يقوله الفلاسفة) وهو مذهب الاشعرى ايضا

والمبصرات) فانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه نجدى بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد هو الابصار وكذا حال السمع

(الصفات)

(قوله قيل الاولى) وهو مذهب السلف والائمة الحنفية واهل الحق (قوله لما ورد الشرع بهما آمنا الخ) وكذلك صفات الافعال على تفاصيلها ولم يذكرها المصنف ولا الشارح وكان ذلك لعدم اعتداد الاشاعرة بالحنفية القائلين بها ووافقهم ابن الهمام على نفيها فى كتاب المسايرة حيث قال ادعى متأخروا الحنفية من عهد ابى المنصور الماتريدى انها قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس فى كلام ابى حنيفة والمتقدمين من اصحابه تصريح بذلك سوى مااخذوه من قوله كان خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق واما نسبتهم ذلك الى المتقدمين ففيه نظر بل فى كلام ابى حنيفة مايفيد ان ذلك على مافهمه الاشاعرة على مانقله الطحاوى عنه حيث قال وكما كان بصفاته ازليا كذلك لايزال ابديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى فله تعالى معنى الربوبية ولا مربوب وله معنى الخالقية ولا مخلوق وكما انه محى الموتى واستحق هذا الاسم قبل احيائهم استحق اسم الخالق قبل انشائهم وذلك بانه على كل شئ قدير فقوله وذلك بانه على كل شئ قدير تعليل وبيان الاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق وقال الشيخ ابو المعين النسفى فى مبحث التكوين من كتاب التبصرة ان الخصوم من الاشاعرة يشنعون علينا فى هذه المسئلة من وجهين احدهما ان هذا قول احدثتم لم يأت من العراق ولم يقل به احد من السلف وانما جاء من سمرقند والجواب ان هذا ١١٥ قول باطل صدر عن الجهل بمذاهب السلف وذلك ان اباجعفر الطحاوى رحمه الله ممن لايخفى درجته وعلو رتبته فى معرفة اقاويل السلف على العموم واقاويل ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله على الخصوص قال فى كتاب العقائد مازال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفة ثم قال له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق واراد بقوله قبل خلقه قبل مخلوقاته الاترى انه قال لم يزد بكونهم شيئا ولم يقل بكونه ولانه لواراد به صفة الخلق لم يقل لم يزدد وثانيهما انه لوكان التكوين ثابتا فى الازل وكان الله مكونا خالقا للعالم لكان المكون موجوداً مخلوقاً فى الازل فيلزم قدم العالم والعجب كل العجب ان قوما يدعون البراعة فى الكلام والتبحر فى معرفة الدلائل يزعمون ان القول بقدم التكوين يؤدى الى القول بقدم المكونات مع علمهم ان ماتعلق وجوده بسبب من الاسباب فهو المحدث لاالقديم لان القديم هو المستغنى فى وجوده عن غيره فالم يستغن عن غيره وتعلق وجوده به كان محدثا ضرورة والمكون وجوده بالتكوين فكيف يكون قديما وتحقيق هذا انا جميعا ندعى على القائلين بقدم العالم المعللين لذلك بقدم ماتعلق وجود العالم به من ذات البارى اوصفة من صفة المناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق وجوده بغيره هذا كلامه وبالجملة قد اشتهر بين الاشاعرة ان اثبات التكوين صفته قديمة لله تعالى قول محدث احدثه ابو المنصور وغيره من متأخرى الحنفية وليس فى كلام المتقدمين منهم ذلك أقول ان ارادوا به ان اثبات التكوين صفة برأسها كما يوهمه عبارة بعض المتأخرين منهم اواطلاق اسم التكوين على الصفات التى يسميها الاشاعرة صفات الافعال على ماهو المشهور فيما بينهم فهو كذلك لايوجد فى عقيدة ابى حنيفة واصحابه ولايذهب اليه جمهور اتباعه وقدمائهم من العراقيين وغيرهم وانما مذهبهم فى باب العقائد على ماصرح به

قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بها آمنا بذلك

الصفات الحقيقية الزائدة قالوا بذلك الترتب على الذات واما الجواب عنه بأن المراد فلاسفة الاسلام ويجوز ان يكون مذهبهم مخالفا لمذهب سائر الفلاسفة فركيك جدا (قوله قيل الاولى الى آخره) وجه الاولوية مايستفاد من شرح المواقف من ان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مشكل فالاولى ذلك وليس بشئ اذلا اشكال فى ترتب الانجلاء التام بعد حدوث المسموعات والمبصرات على صفتين ذاتيتين له تعالى وعدم ترتبه قبل حدوثهما لامتناع تعلقهما بالمعدومات لايوجب نقصا فى حقه تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكروه فى المتشابهات ولم يذهب احد الى ان السمع والبصر من جملة المتشابهات ايضا ولعله لهذا مرضه

= الامام ابو جعفر الطحاوى رحمه الله وغيره هو توصيف الله تعالى وتسميته بكل ماورد واعتقاد انه حق بالمعنى الذى اراد وورد علم ما اشتبه علمه الى عالمه من غير تأويل بالاراء ولا تعطيل بالاهواء والتقديس عن كل مالم يرد به الشرع ولم ينطق به الوحى وانه لا يثبت قدم الاسلام الا على ظهر التسليم والاستسلام وهم يتحاشون عما وقع فيه الاشاعرة من تقسيم الصفات الى صفات الذات وصفات الافعال وتنويع كلام الله الى النفسى واللفظى والماتريدية من اطلاق اسم التكوين على تلك الصفات والقول بانها قائمة بذاته وامثال ذلك من العبارات بلا توقيف من الشارع وانما يكتفون مثل قولهم ان الله سبحانه بجميع اسمائه واحد وبجميع اسمائه قديم وانه متكلم آمر ناه مخبر وان ارادوا به اثبات صفات قديمة لله تعالى من الخلق والفعل والتخليق والترزيق والاحياء والاماتة ونحو ذلك مما ورد به الكتاب والسنة فكلا فان الحنفية كلهم متفقون على اثبات تلك الصفات وانها قديمة بالذات لا هو ولا غيره كسائر الصفات واما المخالف فيهم الاشاعرة وغيرهم من النفاة وماذكره ابن الهمام بعيد من الوقوع والعجب من المحقق انه يستدل بقول ابى حنيفة على نفى هذه الصفات والامام يحكم بغير مراده وكلامه يشهد بخلافه فانه صرح اولا بكونه ازليا بصفاته وبين ثانيا بقوله ليس منذ الخ واكده ثالثا بقوله فله معنى الخالقية الخ ومثله رابعا بصدق المحيى عليه تعالى قبل اتصاف الموتى بصفة الحياة قبلية تليق بجلاله وكبريائه ولا نسلم ان قوله وذلك بانه على شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق بل هو تعليل لنفى الاستفادة المذكورة فانه ربما يسبق الى البال بدارا من وقوع الخلق والبرية فى الزمان واختصاص الحدوث بان دون ان آن اتصافه جل ذكره بتلك الصفات على هذه الشاملة الى ان يرده صحيح النظر وذلك لان معنى القدرة هو التمكن من الفعل والترك الموجب لصحة الصدور وكل مايصح صدوره من الواجب فهو ضرورى دائم الصدور واجب الحصول لتعاليه عن طريان المنتظرة وكونه معرضاً للامور المتجددة وتعاور نسبة القبل والبعد وتوارده حيث وقد لبرأته بالكلية عن شوب الامكان والقوة فالممكن وان كان مربوط الوجود بالزمان مرهون الحصول بالاستعداد الا ان صدوره عن الواجب دائم وحدوثه لازم والاشاعرة قالوا ان صفات الافعال التى يسميها الماتريديون من الحنفية بالتكوين على فصولها ليست الا صفة القدرة باعتبار تعلقها خاص فهى باعتبار تعلقها بالخلق تخليق وبايصال الرزق ترزيق وكلها حادثة لحدوث التعلق المعتبر فيها فيما لايزال فلو كان مراد الامام ابى حنيفة رحمه الله ذلك فلا يصدق القول بانه سبحانه كان ازليا بصفاته واسمائه ولا ان له معنى الربوبية ولا ربوب وله معنى الخالقية ولا مخلوق بل يكون قد استفاد هذه الاسماء والصفات منذ خلق الخلق وباحداثه البرية ويكون ازداد بالخلق اسم الخالق وبالرزق اسم الرازق على ان مذهب الحنفية يأبى عن امثال هذه التصرفات بالكلية وقال الشيخ حافظ الدين ابو البركات فى كتاب العمدة لا يقال ان قدم التكوين يقتضى قدم المكون اذ التكوين لا يكون كالضرب ولا مضروب لان ماتعلق تكونه بالتكوين حادث ضرورة ان المحدث مايتعلق وجوده بغيره والقديم مالا يتعلق وجوده بغيره يعنى ان المكون وان لم يكن موجودا فى الازل لكنه موجود فى مالايزال غير غائب عن الملك المتعال ولا محجوب عنه بحال ثم قال ثم نقول لهم هل تعلق وجود العالم بذاته تعالى او بصفة من صفاته ام لا فان قالوا لا فقد عطلوه وان قالوا نعم قلنا فما تعلق به ازلى ام حادث فان قالوا حادث فهو من العالم فكان تعلق حدوث العالم ببعض منه لا بالله تعالى وفيه تعطيله وان قالوا ازلى قلنا هل اقتضى ذلك ازلية العالم ام لا فان قالوا نعم فقد كفروا وان قالوا لا بطلت شبهتهم انتهى يعنى ان الاشاعرة اما ان يعترفوا بتعلق العالم بنفسه او بحسب بعض اجزائه بذاته تعالى او بصفة من صفاته العلى اولا الثانى تعطيل محض وكفر صرف وعلى الاول ان اقتضى ذلك التعلق قدم العالم لزم عليهم ماهربوا عنه والا فقدم التكوين لا يقتضى قدم المكون فان قيل التكوين بالنسبة الى المكون كالعلة التامة او متممها اللازم عنه المعلول اذ هو عبارة عن الايجاد بالفعل ومما يقوله الضعفاء من الظاهرين من ان القديم مبدأ التكوين والتعلق حادث مع حدوث المكون قول بين البطلان فلا يتصور انفكاك المكون عنه بخلاف ما اذا تعلق بذاته او بصفة من صفاته اذ يجوز ان يتعلق به بواسطة حوادث واسباب من زمان او غيره فلا يلزم وجود الممكن =

= في الازل قلت لا مندوحة من انتهاء سلسلة الموجودات بالاخيرة الى الواجب بحيث يكون الواجب علة كافية له في صدوره مقتضية لوجوبه عنه سواء كانت الحوادث متناهية كما يقول به المتكلمون اوكما يقول به الفلاسفة على النحو الذي قرروه فان قلت ازلية المقتضى التام الكافي لوجوب المعلول عنه ووجوده تكوينا كان اوغيره فوجب ازلية المعلولات لامتناع تخلف المقتضى بالفتح عن المقتضى التام قلت المقتضى انما هو بوجود الممكن فيما لا يزال واما الوجود الازلي فهو مما لا يسعه وسع الممكن بالكلية والازلية ليست عبارة عن الوجود في الازمنة الغير المتناهية وانما هي حالة بسيط محيط بجميع الموجودات على نسبة واحدة متعالية عن التغير والتبدل وتوارد نسبة البعد والقبل فالقديم لاينفك ابده عن ازله ولايتأخر آخره عن اوله ولايكون اولية صفة سابقة منه ولا الآخرية حالة منتظرة له بل نسبة الزمان والزمانيات كلها والموجودات باسرها كنسبة النقطة المعينة الواقعة في وسط الزمان بالنسبة اليه كما قال سبحانه ومالمرنا الا واحدة كلمح بالبصر اوهو اقرب وانما التفاوت بالتقدم والتأخر وحصول الاول دون الآخر فيما بين الممكنات بعضها من بعض لتقيده بزمان خاص ومكان ورتبة مخصوصة دون غيرها لا بالنسبة الى البارى جل ذكره لتعاليه عن ذلك كله فالآن حصحص الحق وظهر بطلان ماقيل ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ماوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لايستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه وذلك لان المقصود بيان ان المعروف من جهة الشريعة المطهرة المعتبر في صحة الايمان والعقيدة من معاني القدم والحدوث هو هذا القدر سواء سماه الفلاسفة والمتكلمون او غيرهم في اصطلاحهم بالحدوث الذاتي او بالحدوث الزماني او بغير ذلك ولاحاجة لنا الى استلزامه المسبوقية بالعدم وان لم يمكن وجود الممكن بدونها في نفس الامر لان الشرع ماكلفنا باعتقادها ولم يحكم علينا بوجوبها والواضع للشرائع والحاكم في امور الدين من مسائل العقائد وفروع الاعمال ليس الا هو الله العزيز الجبار المتعال دون المتكلمين وغيرهم من ارباب الآراء والاقوال فان زعموا انهم اخذوا ذلك من الشرع طولبوا باقامته حجة شرعية بتلاوة آية اوبرواية سنة وان يجدوا لذلك سبيلا وان كان بعضهم لبعض ظهيرا وان ادعوا التبادر من معنى الحدوث فاول مايعوذهم وجدان هذا اللفظ من الشارع في حق العالم و انما يؤخذ المسئلة من نحو قوله تعالى الله خالق كل شئ وبعد التنزل فتبادره الى بعض الاوهام ليس لان الموضوع له الحقيقي دون غيره بحيث لايصدق المفهوم على غير الزماني من انحاء الحدوث بل انما ذلك لالفه وانه بما احاط به علمه وبلغ اليه فهمه دون غيره وانما حقيقته قياس الغائب على الشاهد وهو حجة داحضة واساس فاسد وان ادعوا الاجماع فبعد تسليم وقوعه وانه حجة في العقائد فليس هو في المعنى الذي احدثه اهل الكلام الذي هو اكبر البدع المحدثة في الاسلام اخذا من الفلاسفة فانه عرف محدث لامحالة لم يأت به شريعة ولايثبت عليه عقيدة وانما يقع الاجماع على المعاني التي عرفت من الشارع وان تقولوا ان الصادر بالاختيار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم بالزمان لان القصد الى الايجاد يقارن العدم ضرورة فهو قول محض لان ما لابد منه لذلك هو سبق العدم اعم من ان يكون بالزمان اولا واما خصوص العدم بالزمان فكلا بل لايمكن ذلك في اول الحوادث وانما السبب الحامل لهم على اعتبار سبق العدم بالزمان في مفهوم الحدوث الذاتي غفلتهم عن تحقيق انحاء السبق بالذات وحقيقة الحدوث الذاتي وغيهم عن معناه حيث توهموا بجملتهم انه لايمكن فيه سبق العدم بالذات ثم اكد ذلك الوهم على خلاف الاشعرية مذهبهم العقيم ورأيهم السقيم من القول بامكان الصفات وزيادتها على الذات فثبتوا ان الحدوث الذي هو من ضروريات الدين هو القسم الذي يسميه الفلاسفة بالحدوث الزماني وزعموا ان ذلك مخلص لهم من حدوث الصفات اللازم عليهم ولما ثبت ان

الحاصل وان لم يكن مسبوقا بالعدم بالزمان ولذلك لم يرض به العلامة سيف الدين الآمدى وجوز ان يكون تقدم القصد على الايجاد وكتقدم الايجاد على الوجود فى انه بالذات لا بالزمان وقد اعترف هؤلاء بعجزهم عن دفعه ومن ثمه اطبق السلف وعلماء الشريعة وائمة الدين ورؤس المجتهدين على ذم الكلام وهجر المتكلمين أفمن يهدى الى الحق احق ان يتبع أمن لا يهدى الا ان يهدى وربك اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين (قوله فان علمنا عرض) قد مر فيما سبق انه واجب وذاتى منزه عن الاستكمال بالزيادة ولا هو ولا غيره بخلاف صفات غيره تعالى فانه ممكن حادث عرضى زائد على ذاته وغيره وقال الشيخ ابو طالب المكى رحمه الله فى كتاب قوت القلوب فى هذا الباب تسليم اخبار الصفات فيما ثبت به الروايات وصح به النقل ولا نتأول

ذلك ولا نشبه بقياس ولا عقل ولكن نعتقد الاسماء والصفات بمعانيها وحقائقها لله تعالى وننفى التشبيه والتكييف عنها اذ لا كفو للموصوف فيشبه به ولا مثل له فى جنس هو منه فلما له فنقول كما سمعناه ونشهد بما علمنا على انه ليس كمثله شئ فى كل وصف فنثبت ولا نشبه ونصف ولا نمثل ونعرف ولا نكيف انتهى كلامه وهذا هو مذهب السلف الصالحين وائمة الفقهاء الحنفية المجتهدين وغيرهم من اعيان الامة وعلماء الدين

وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا (وهو منزه عن جميع صفات النقص) كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك (فلا شبه له) اى لا يشبهه شئ فى الصفات لان صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك اعلى واجل مما فى المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتى وكذا الحال فى سائر الصفات (ولا ند له

﴿قال المصنف وهو منزه عن جميع صفات النقص الى آخره﴾ الظاهر من سياق كلام الشارح انه تكرار لما سبق وانما اعيد لبيان ان الصفات السلبية كنفى الشبه والمثل والشريك والحلول والاتحاد متفرعة على ما سبق باعتبار قوله منزه عن جميع سمات النقص وان حمل سمات النقص على علامات النقص فى الصفات الوجودية كعدم شمول العلم والقدرة لم يكن تكرارا لان المراد هنا نفى صفات موجبة للنقص كوجود الشبه والمثل لا نفى النقص فى الصفات الوجودية (قوله لا يشبهه شئ فى الصفات الى آخره) انما قيد بقوله فى الصفات اذ المتبادر من المشابهة هو المشاركة فى الصفة وايضا لو عمم من المشابه فى الذات والحقيقة لكان قوله ولا مثل له مستدركا ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المصنف بعد ذلك نفى جنس الشبه فى شئ من الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فحينئذ لم يتم استدلاله الآتى بان صفاته تعالى اعلى واجل مما فى المخلوقات الا ان يقال على تقدير تعميم الشبه المنفى من الواجب يكون قوله ولا ند مستدركا على تقدير تفسير المثل بالمشارك فى الحقيقة ويكون قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوى فى القوة بخلاف ما اذا خص الشبه هنا بالممكن وحينئذ يكون النفى راجعا الى المشابهة ولذا قال اى لا يشبهه شئ مع ان ظاهر كلام المصنف نفى وجود المشابه لا نفى مشابهة شئ موجود (قوله قديم وكامل وذاتى) فالقديم فى مقابلة كل من العرض والمحدث

(قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما الخ) فان ما ذكرنا آنفا يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الآيات والاحاديث تأبى عن حملهما على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية تدل على امتناع حملهما على الكيفيتين الحاصلتين بالآلتين المعروفتين (واشار) وعقولنا ناقصة قاصرة عن كشف حقيقتهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما صرفا عن معناهما الحقيقيتين لانتفاء الآلتين المعروفتين فيه تعالى والتقليل فى القدماء مهما لم يلزم من نفيها نقص فلم لم يحمل السمع والبصر على ما يقول الاشعرى والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات (قوله فان علمنا عرض) فان العرض هو الموجود القائم بالمتحيز على ما فى المواقف (قوله ومحدث) ضرورة كون صفات الحوادث محدثة (قوله وقاصر) ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلوما لنا (قوله مستفاد من الغير) الذى هو المبدأ تعالى المفيض للصور كلها (قوله وعلمه تعالى قديم) ضرورة استلزام كونه حادثا كونه ناقصا فى الازل (قوله وكامل) لاستلزام قصوره كونه ناقصا ايضا (قوله وذاتى) اى مستند

ولامثل له) قيل الند هو المنادى اى المخالف فى القوة والمثل هو المساوى فى القوة وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية

واشاربه الى ان العرض عند الاشاعرة مايقوم بالممكن لااعم مما يقوم بالواجب فان الصفات الذاتية للواجب تعالى ليست بعرض عندهم وان كان القيام بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فى التحقيق شاملا للكل فان شموله لاينافى تخصيص الغير بالممكن فى قولهم ان العرض مايقوم بغيره ولاتخصيص الموصول بالحادث بل المنقسم الى الجوهر والعرض عندهم هو الممكن الحادث ولذا قالوا بقاء الاعراض بتجدد الامثال وصفاته تعالى باقية باعيانها ازلا وابدا غير متجددة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكامل فى مقابلة القاصر والذاتى فى مقابلة المستفاد من الغير (قوله اى المخالف فى القوة) اى الواجب المخالف له تعالى فى القوة والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة الواجب اوناقصة عنها والمثل هو الواجب المساوى فى القوة وانما خصصناها بالواجب لان الممكن الناقص فى القوة موجود فلايصح نفيه والممكن المساوى فيها او الزائد فيها منفيان بقوله ولاشبه اما المساوى فظاهر واما الزائد فلان القوة الزائدة مشتملة على قوة مساوية مع زيادة ولعل هذا التفسير مبنى على مازعمه قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى مشاركة للممكنات فى الحقيقة والذاتية فلا يصح تفسير المثل فى زعمهم بالمشارك فى الحقيقة ويصح تجويز التفاوت فى القوة بالزيادة والنقصان كما يشاهد تفاوت القوى والقدر فى افراد نوع واحد وهذا الزعم منهم مبنى على الاشتباه بين مفهوم الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ماصدق عليه المسمى بذات الموضوع والاشتراك فى العنوان لايوجب الاشتراك فى الذات والا لكان الانسان والفرس متشاركين فى الذات والحقيقة لاشتراكهما فى مفهوم الذات كما اشار اليه المصنف فى المواقف (قوله وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة) هذا التفسير هو المختار عنده وعند المصنف كما يظهر من المواقف ولذا فسره الشريف المحقق هناك به والمراد بالحقيقة النوعية لانه المصطلح بين الفريقين فالمعنى لامشارك له تعالى فى الحقيقة النوعية واجبا كان اوممكنا فيكون متضمنا لرد قدماء المتكلمين فى زعمهم السابق كرد هم فى المواقف وحينئذ يكون الند بمعنى المناوى الغير المشارك فى الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا فى الحقيقة الجنسية اولم يشاركه فى الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا فى القوة اومخالفا زائدا اوناقصا وسواء كان واجبا او ممكنا والمراد بالمناوى المعادى والمخاصم وهو المراد مماذكره الشريف فى تفسير الند حيث قال هو المثل المناوى فيكون نفى الند والمثل متضمنا لنفى تعدد الواجب مطلقا وللرد على قدماء المتكلمين ودليل الكل هو قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه الى آخره (قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه) اى مابه يمتاز عن جميع ماعداه عين ذاته وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية

الى ذاته تعالى لعدم احتياجه فى شئ من صفات كماله الى غيره ولم يتعرض لكونه جوهرا او عرضا لامتناع اتصافه تعالى بشئ من الجواهر والاعراض عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث المتحيز بالذات اى المشار اليه بالاشارة الحسية بانه ههنا او هناك والعرض هو الحادث الحال فى المتحيز بالذات وكل منهما يقتضى كون موصوفه متحيزا اى مشارا اليه بالاشارة الحسية التى هى من خواص الجسمانية المنزهة عنها الواجب تعالى شانه (قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية) وذلك لان كل واحد من الوجود والتعين جزئى حقيقى فلوكان له تعالى ماهية كلية وكان كل واحد منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئى الحقيقى كليا حقيقيا وانه ضرورى البطلان وقيل فى بيانه فان كل كلى اذا كان بعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا فى فرده بل يمتنع فرد آخر له انتهى اقول لايخفى كون

هذا البيان متباينا لما جعله بيانا له واعترافا بكونه تعالى ذا ماهية كلية وهو نقيض مااعاده الشارح

فلا يشاركه غيره فيها

وحينئذ لم يكن له ماهية كلية نوعية كانت اوجنسية لماقالوا ان كان تعين الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وان كان زائدا عليها كانت كلية فان كان لازمالها كانت كلية منحصرة فى فرد وان لم يكن لازما كانت مشتركة بين كثيرين وهذا ظاهر وان خفى على القاصرين منهم من منع الملازمة ومنهم من قال فى اثباتها ان كل كلى اذا كان تعينه بذاته اوبجزئه او بلازمه اوبفاعله اذالم يتعدد الفاعل يكون نوعه منحصرا فى فرد بل يمتنع له فرد آخر فان ماذكره قائم على نقيض الملازمة لا على نفسها ثم ان هذا الكلام بظاهره دليل على نفى المشارك فى الحقيقة واجبا كان او ممكنا وبباطنه دليل على نفى تعدد الواجب مطلقا ايضا فيكون دليلا لنفى الند ايضا اذلاوجه لترك دليله هنا واذا انتفى المبادى من الواجب فانتفاؤه من الممكن بالطريق الاولى اما كونه دليلا على نفى المشارك فى الحقيقة فبأن يقال لوكان له تعالى مشارك فى الحقيقة النوعية اوالجنسية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما فيلزم ان يكون للواجب تعالى ماهية كلية واللازم باطل والا لم يكن وجوده وتعينه عين ذاته واللازم باطل وقد سبق منه الاشارة الى وجه بطلان ذلك عندالمحققين ولم يلتفت الى ماذكره المصنف فى المواقف من انه لو شاركه غيره فى الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فيلزم التركب فى هوية كل منهما وهو ينافى الوجوب الذاتى انتهى لانه مبنى على ماذهب اليه بعض المتأخرين من كون التعين والتشخص جزأ من الشخص وقدسبق قدحه فيه واقول اثبات هذا المطلب لايتوقف على كون الوجود والتعين عين الذات كماذهب اليه الحكماء اذيثبت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا بأن يقال على تقدير المشارك فى الحقيقة لم يكن تعين واحد منهما مقتضى تلك الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما لامر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا مع ان احدهما اوكلاهما واجب بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال لوتعدد الواجب فالتعين الذى به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية او معللا بها او بلازمها فلاتعدد وان كان معللا بأمر منفصل فلاوجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب فى تعينه الى امر منفصل لكن الشارح هنا اختار ماهو المختار عند المصنف وسائر المحققين واما كونه دليلا على نفى تعدد الواجب مطلقا فبضميمة ماذهب اليه الحكماء من ان الوجوب وجودى وقدصرح المصنف فى بحث الواجب لذاته ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لايكون الانفس الماهية الواجبة وعلى تقدير كونه نفس الماهية لايكون مشتركا بين اثنين * اما الاول فلانه لوكان زائدا على الماهية فان كان معللا بها لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان معللا لغيرها لزم احتياج الواجب فى وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلايكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه وجوديا اى امرا وجوديا

المدعى احد عينية الوجود بمعنى ان مفهوم الوجود والذات شئ واحد وانما يريدون منها فى مسئلة عينية الوجود للماهية كون الذات بذاته اى بدون اعتبار امر خارج عنه وحيثية زائدة عليه منشأ لانتزاع الوجود عنه ومصداقا لحمل الوجود عليه فلم لايجوز ان يكون حقيقتان بسيطتان مجهولتان الكنه يكون ذات كل منهما بما هو منشأ للانتزاع ومصداقا للحمل فلايلزم التركب ولاالمشاركة وهذه شبهة فى المطلوب قدسميت بافتخار الشياطين واسندت الى ابن كمونة وانا اقول فى الجواب عنها ان يتلك الحقيقتين اما ان يكون لخصوصية كل واحد منهما مدخل فى كونهما منشأ لانتزاع الوجود ومصداقا لحمل الموجود اولا فعلى التقدير الاول يلزم ان لايكون لشئ منهما منشأ للانتزاع ومصداقا للحمل فلايكون واجب الوجود للاحتياج وعلى الثانى يكون بينهما قدر مشترك ذاتى او عرضى فلايكون واجب الوجود للتركب او الاحتياج

لايكون الا نفس الماهية الواجبة * واماالثانى فلانه على تقدير كون الوجوب نفس الماهية لوكان مشتركا بين الاثنين كان الاشتراك فيه اشتراكا فى الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون كلية واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود والوجوب والتعين على الذات على مذاق الشارح ولتركب الهويتين على مذاق المصنف * ثم قال المصنف فى المواقف ههنا اما الحكماء فقد قالوا يمتنع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين * احدهما لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع الاثنينية بدون الامتياز فيلزم تركبهما اى تركب كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وهذا الوجه مبنى على ان الوجوب وجودى فان صح لهم ذلك تم استدلالهم ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية لما تقدم فى ابحاث الواجب لذاته وانما التردد فى صحة كون الوجوب وجوديا لما سبق منه فى بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية من ان الوجوب نسبة بين الماهية البتة والشارح المحقق لما حقق ان لاشبهة ان هذه المفهومات وامثالها من الوجود والتعين والتشخص امور اعتبارية انتزاعية وليس مرادهم من كون الوجود والتعين والوجوب عين الذات كون هذه المفهومات الانتزاعية عين الذات بل مرادهم ان مبدأ انتزاع هذه المفهومات عين الذات جزم ههنا بان لاشبهة فى كون الوجوب بمعنى المبدأ وجوديا وعين الذات فبرهن بذلك على امتناع تعدد الواجب مطلقا وهو الذى اشار اليه الشيخ فى التعليقات حيث قال وجوب الوجود لاينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا كان معلولا وارتضاه المحقق الطوسى فى التجريد حيث قال وجوب الوجود ينفى الشريك وكذا العلامة التفتازانى قرر ذلك البرهان فى شرح المقاصد من غير نكير ولقائل ان يقول غاية كون الوجوب وجوديا وعين الذات ان لايتصف الماهية الواجبة بحصة من الوجوب المطلق زائدة على الذات فيكون صدق الواجب عليها من قبيل الضوء مضئ لامن قبيل الشمس مضيئة فبعد تسليم ان الوجوب وجودى وعين الذات يتجه على هؤلاء الاعلام ان هذا منقوض اما اجمالا فلانه جار فى الوجود الذى هو عين ذات الواجب فلو صح لزم ان لايكون الوجود مشتركا بين اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك بين ذات الواجب والوجودات الخاصة للممكنات واما تفصيلا فلانهم ان ارادوا ان الوجوب المطلق عين الذات فليس كذلك بل هو مفهوم انتزاعى وعارض ذهنى من المعقولات الثانية وان ارادوا ان الوجوب الخاص نفس الماهية فسلم لكن حينئذ لايتم التقريب اذ غاية ماذكروه ان ذلك الوجوب الخاص لايكون مشتركا بين اثنين ولايلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون هناك واجبان بالذات وجود كل منهما وتعينه ووجوبه الخاص عين ذاته كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد وهو مراد ابن كمونة حيث قال فى بعض تصانيفه البراهين التى

وقد يستدل عليه بانه لوكان له مثل لكان كل واحد منهما ممتازا عن الآخر بخصوصيته فان الوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى للوجوب (ولاشريك له) لقوله تعالى لا اله الا هو

ذكروها انما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفا فى الماهية فلا بدله من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن انتهى لايقال لوكان الوجوب مشتركا بين اثنين كان لازم ماهية مشتركة بينهما سواء كان خاصة لهما اوعرضا عاما ولذا قالوا الكتابة عارض لزيد وعمرو بواسطة الماهية الانسانية والحركة الارادية عارضة لهما بواسطة الحيوان والتحيز عارض لهما بواسطة الجسم لانا نقول ذلك غير واجب لجواز اشتراك ملزومات متعددة فى لازم واحد مع عدم اشتراكهما فى شيء من الذات والذاتيات كاشتراك الواجب والممكنات المجردة فى وصف التجرد والوجود وغيرهما (قوله وقد يستدل عليه) اى على نفى المثل المشارك فى الحقيقة وكلمة قد التقليلية فى امثاله اشارة الى ضعفه اذ لو كان قويا كان الاستدلال به كثيرا وانتفاء اللازم كناية عن انتفاء الملزوم ووجه ضعفه امران * احدها انه مبنى على كون التشخص جزأ من الشخص ليلزم تركيب الهوية * وثانيهما انه مبنى على زعم ان مراد المصنف من المثل المنفى هو الممكن المشارك فى الحقيقة ليكون متمحضا فى رد قدماء المتكلمين ولا حاجة الى تخصيص المثل فى كلامه بالممكن كما عرفت ولعل منشأ غلط هذا المستدل ان شارح المقاصد اورد هذا الدليل فى رد قدماء المتكلمين فى زعمهم ان ذاته تعالى مشارك لذات الممكنات وتلخيص استدلاله انه لو شارك ممكن له تعالى فى الحقيقة النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن ممتازا عن الآخر بخصوصية زائدة على تلك الحقيقة المشتركة فحينئذ لايخلو اما ان يكون كل من الوجوب والامكان لازم الماهية المشتركة او يكون الوجوب لازم تلك الماهية مع خصوصية والامكان لازمها مع خصوصية اخرى والاول محال مستلزم لكون كل من المتشاركين واجبا وممكنا معا وهو اجتماع النقيضين * والثانى محال مستلزم لتركب هوية الواجب من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضى عند الشارح مستلزم لزيادة وجود الواجب وتعينه على ذاته والمرضى عندنا مستلزم لعدم كون تعين الواجب بتلك الخصوصية والوجوب المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك الخصوصية مقتضاها والكل ينا فى الوجوب الذاتى لكن الدليل المذكور على ما ارتضينا لاينفى احتمال المشاركة فى الحقيقة الجنسية لجواز ان يكون تلك الخصوصية فصلا يقتضى الوجود والتعين والوجوب بخلاف الاولين لان تركب الهوية وزيادة الوجود والتعين على الذات يلزمان فى كل حال وبهذا البيان اندفع الاوهام (قوله لقوله تعالى لا اله الا هو) قال العلامة فى شرح المقاصد حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية

(قوله فان الوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة الخ) تفصيل الدليل على ماينبغى انه لوكان له تعالى مثل لكان هو مشاركا له فى الماهية وممتازا عنه بخصوصية ما فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة ومقتضاها يلزم اشتراك الواجب والممكن فى هذا المقتضى فهو اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا او الامكان فيلزم كون الواجب ممكنا وان كانا لازما من لوازم الماهية مع الخصوصية بان كان الوجوب لازما لمجموع الماهية والخصوصية التى بها يمتاز الواجب عن الممكن المماثل له تعالى وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل له تعالى فيلزم كون الواجب مركبا من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة اذ لا معنى للواجب الا مايستلزم الوجوب ونقيضه

ولقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قدمر الاشارة اليه والى دليله في نفي المثل

وخواصها ولانزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم مايقوم بنفسه كلها من الخواص ونعني بالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود ووافقه الشريف المحقق في القول بأن بعثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لاتتوقف على الوحدانية فيجوز فيها التمسك بالادلة السمعية فهذه الآية دليل قطعي في نفي تعدد واجب الوجود ونفي تعدد الخالق ونفي تعدد المستحق للعبادة فاتجه على الشارح امور * الاول انه لاوجه لتخصيص هذه الآية بنفي الشريك في الخلق والايجاد * الثاني انه لاوجه لتخصيص دليل حصر وجوب الوجود بمامر من دليله المختل مع دليل ينقله عن الغير * الثالث بان يقال لادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى انه لاخالق سواه الا ان يقال الاستدلال هنا بهذه الآية مبني على مذهب من جوز وليس بجائز عنده ولذا لم يلتفت اليه في دليل التوحيد الاول وقد عرفت مافيه (قوله ولقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا) الفساد المذكور في هذه الآية اما بمعنى خروج السماء والارض عن هذا النظام المشاهد من بقاء الانواع وترتب الآثار كما هو الظاهر واما بمعنى عدم تكونهما في الاصل كما قالوا ثم ان كل من يخاطب بها يعرف ان منشأ الفساد هو تعدد الاله فهي بعبارتها تنفي آلهة متعددة غير الواجب تعالى وبدلالتها تنفي تعدد الاله (قوله والاول قدمر الاشارة الخ) اي الاشارة في ضمن دليل نفي المثل المشارك في الحقيقة كما عرفت تفصيله ومافيه من الخلل وماقيل مبنى الاستدلال على نفي تعدد الواجب على ان يكون للواجب ماهية كلية بان يقال لو تعدد الواجب لذاته لزم المثل المساوي في القوة فلايرد انه لاينفي وجود واجبين تعين كل منهما عين ذاته اولازم ذاته ففاسد من وجوه * اما اولا فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية ينافي صريح كلام الشارح فيمامر اذ على تقدير ان يكون له تعالى ماهية كلية يكون تعينه ووجوده زائدا على تلك الماهية قطعا وان كان لازمالها * واماثانيا فلان تخصيص الواجب بمن له ماهية كلية مفسد للتوحيد الاول * واماثالثا فلان قيد المساوي في القوة ممالامدخل ههنا بل في برهان التمانع والصواب ان يؤخذ بدله قيد المشارك في الحقيقة على ان ذلك القيد مبني على الغفلة عمادل عليه كلام الشارح مما اشار اليه المولى الخيالي من ان البرهان المشار اليه في الآية الثانية انماينفي تعدد الواجب القادر على الكمال لاتعدد مطلق الواجب اذ يجوز ان يكون الواجبان القادران متخالفين في القوة بان يكون قدرة احدهما ناقصة لاقادرين على الكمال بحيث يتساويان في القدرة وان يكون احدهما غير قادر بل معطلا ليس من شانه الخلق اوموجبا اما على تقدير كون احدهما معطلا اوناقص القدرة فظاهر لعدم امكان التمانع واشتراك الضعيف مع القوي في التأثير واما على تقدير كون احدهما موجبا

على نفي التعدد بمنطوقها وضما وبلازمتها عقلا (قوله اما بحصر وجوب الوجود) ويدل عليه قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض اذلا معنى للظرفية مع قوله شهد الله انه لااله الا هو بمعنى ان ذلك يقتضي الوحدة بذاته (قوله قدمرت الاشارة) الى دليله اعلم ان البراهين العقلية وان نهضت على توحيد الواجب الوجود نهوضا لامرد له وافاد على القطع واليقين هذا المقصود لكنها قليلة الجدوى في تصحيح العقيدة الواجب شرطا المعتبر في عقد الدين فانها بانفرادها انماتدل على وحدة الواجب الذي يثبته الرأي الكلي من غير تعيين لكون النظر كليا فلعل ذلك لا يكون الصانع الذي يدعوا اليه الشرائع لتعين مايدعوا اليه الانبياء وتشخصه وهو الله الذي لااله الا هو فلو قيل بطلان تعدد الواجب يدل على ان هذا الواجب الذي يثبته الرأي الكلي هو الصانع للعالم الذي يدعوا اليه الشارع

(قوله والاول قدمر الاشارة اليه والى دليله في نفي المثل)

فان كون وجود الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب الوجود الذي هو غير عارض للواجب غير مشترك بين اثنين

وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلابد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لاتكون نفس المجموع

فلانه لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق التسلسل فلو وجد واجب موجب كان معطلا بالضرورة لامتناع استناد الحادث الى القديم الموجب بدون شروط معدة غير متناهية وايضا يجوز ان يكون ايجاد الواجب الموجب مشروطا باختيار الواجب المختار فلا يمكن التمانع بينهما كما قيل واذا لم يدل الدليل المشار اليه على نفى تعدد مطلق الواجب فلابد لنفيه من دليل آخر هو ما مر هذا مراده ونحن بتوفيقه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء فانه يقتضى خروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل بالضرورة فهو كلى متواطئ لايتصور فى افراده تفاوت اصلا عندهم ولذا اتفقوا على انه تعالى فى اعلى مراتب الكمالات الممكنة فكلما ثبت وجوب الوجود لذات يلزمه الاتصاف بجميع تلك الكمالات التى هى خواص الالوهية وكلما انتفى واحد منها يلزمه ان لايكون واجب الوجود فلا يكون القادر الناقص القدرة ولا المعطل ولا الموجب المؤدى الى التعطيل فى المصنوعات واجب الوجود قطعا بخلاف الموجب لصفاته فكلما تحقق واجبان يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين فى القوة والقدرة فيلزم امكان التمانع المستلزم للمفاسد فالدليل المشار اليه فى الآية ينفى تعدد مطلق الواجب كما اشار اليه العلامة التفتازانى فى شرح العقائد لا كما حسبه الشارح كيف ولو كان الامر كذلك لم يكن نفى تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يعتد به عند الاشاعرة مع انك عرفت اختلال دليله على هذا المطلب الجليل (**قوله** وقد يستدل عليه) اى على نفى تعدد مطلق الواجب وحاصله انه لو تعدد الواجب لزم وجود الممكن الذى هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم محال ضرورة اذ لو كان علة مؤثرة فهى اما نفس المجموع وهو محال لامتناع تأثير الشئ فى نفسه او احدهما وهو ايضا محال لاستلزامه كون الواجب الآخر معلولا للواجب العلة لان عليته لذلك المجموع اما باعتبار تأثيره فى كل جزء منهما او فى احدهما او فى انضمام احدهما الى الآخر او فى الهيئة الاجتماعية العارضة للمجموع لكن الانضمام والهيئة لكونهما من الامور الاعتبارية خارجان عن الممكن الموجود هناك لان الامر الاعتبارى معدوم فى الخارج وكذا المركب منه ومن الموجود بل الممكن الموجود هناك هو معروض تلك الهيئة فلا يكون شئ علة لذلك المعروض الا باعتبار تأثيره فى كل جزء او فى احدهما ولما استحال تأثير الشئ فى نفسه بطل احتمال كونه علة للمجموع باعتبار جزء واحد هو نفسه وباعتبار كل جزء منهما فثبت ان احدهما على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المعروض للهيئة لايكون علة له الا باعتبار تأثيره فى الواجب الآخر فيلزم كون احد الواجبين معلولا وهو محال مستلزم لكون الواجب ممكنا وهو اجتماع النقيضين اوغيرها وهو ايضا محال مستلزم لكون كل من الواجبين او احدهما معلولا لغيره والحاصل لو وجد

فى بما يقول المعارض اما ان يلزم وجوب وجود الصانع فى بيان الشرائع اولا وعلى الثانى لايثبت بها التوحيد المقصود وعلى الاول تفتقر الادلة العقلية فى دلالتها على المدعى الى الدليل النقلى فلا تكون برهانا مستقلا (قوله لاحتياجه الى كل واحد) واللازم من ذلك انما هو امكان اجتماعهما وهو لايدل على امكانهما (قوله لايكون نفس المجموع) المعلول الممكن هو المجموع بمعنى كل واحد منهما مع الهيئة الاجتماعية او من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية فلم لايجوز ان يستند ذلك عليهما يعنى على كل واحد منهما بدون تلك الحيثية ولا يلزم ان يكون فاعلا لنفسه كما فى المجموع المركب من الواجب والممكن ولا كون الواجب معلولا لغيره هذا

ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه

لذلك الممكن الموجود علة مؤثرة فيه يلزم اما كون الشيء علة لنفسه اوكون الواجب معلولا لغيره والكل محال وما يقال لانسلم ان هناك موجودا آخر سوى كل من الواجبين فقد سبق التنبيه على بطلانه كيف وهناك موجود معروض الهيئة الاجتماعية ومعروض الاثنين كما ان هناك معروض الواحد هوكل منهما وان العقل حاكم بان ذلك المجموع محتاج فى وجوده الى كل من الواجبين كاحتياج الاثنين الى الواحد ولايحتاج شيء من الواجبين الى شيء واما ماقيل الترديد الذى ذكره غير حاصر اذهناك شق رابع نختاره وهو جواز ان يكون المجموع بمعنى الكل الافرادى علة للمجموع بمعنى الكل المجموعى واشار اليه الشارح فى رسالة اثبات الواجب فمدفوع بان المستدل صرح بكون العلة فاعلا مستقلا فان كان كل من الواجبين فاعلا مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد المستحيل وان كان كل منهما علة ناقصة ومجموعهما فاعلا مستقلا فذلك علية الشيء لنفسه وايضا لابد للفاعل المستقل من تأثير فيلزم معلولية احد الواجبين لامحالة وتحقيق هذا ماقدمنا من ان المركب من عشرة آحاد يحصل بمجرد ايجاد العاشر بعد التسعة فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات العشرة فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود آخر يحتاج الى جعل آخر وراء جعل الوجودات العشرة وهوالذى اثبته الشارح فيما سبق بداهة ويكفيه هذا القدر اذكما يوجد كل واحد يوجد العشرة فيجرى التطبيق والمنكر هناك انما انكر هذا الوجود اذعنده يصح ان يقال كل واحد موجود ولايصح ان يقال العشرة موجودة وهو خلاف البداهة وليس مراد الشارح هناك ان للعشرة الموجودة وجودا آخر وراءالوجودات العشرة كما توهمه بعضهم ههنا اذليس ذلك بديهيا ولامحتاجا اليه فكيف يحكم ببداهته وما الحاجة الى اثباته فالمؤثر فى المجموع المؤلف من موجودين فصاعدا اما مؤثر فى جميع اجزائه كتأثير الواجب تعالى فى الممكنات اوفى بعض اجزائه كتأثيره تعالى فى الممكن المؤلف من الواجب والممكن كمجموع الذات والصفة واما اذا لم يكن مؤثرا فى شيء من اجزائه لم يتصور منه التأثير فيه قطعا وبهذا يندفع ان يقال يجوز ان يكون العلة احدهما بشرط انضمامه الى الآخر على قياس ماجوزه فى البرهان المشهور لاثبات الواجب من كون الجزء الاخير علة للكل الحاصل بايجاد معلول واحد على ان نسبة ذلك الممكن الى كل من الواجبين سواء فان كان كل منهما بشرط انضمامه الى الآخر علة يلزم التوارد المستحيل والايلزم الرجحان من غير مرجح لان كلا من الواجبين موجب فيه لامختار ولايجدى القول بتغاير المعلولين بالاعتبار لان العلتين على هذا متغايرتان بالذات فلابد من تغاير المعلولين بالذات ايضا بقى ههنا كلام هو ان ماذكره الشيخ فى التعليقات حيث قال كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا عليه اعنى انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنين ولايتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود فيه وهذا مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لايجوز ان يوجد

(قوله اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه) لايقال لانسلم لزوم ذلك لجواز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاجتماع اعنى ذات الاثنين فقط من دون اعتبار وصف الاثنينية والانضمام ولاشك حينئذ فى اللزوم المذكور

(قوله وقد قيل انه دليل اقناعي) القائل هو الفاضل التفتازاني في عدة من تصانيفه وفصل ذلك في شرحه على العقائد وقد شنع عليه في ذلك غير واحد و بالغ معاصره عبد اللطيف بن محمد بن ابي الفتح الكرماني الحنفي رحمه الله في تشنيعه وقد سبقه في هذا ابو المعين النسفي في كتابه التبصرة وتابعه صاحب الكشف حيث شنع على

واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثاني قد اشير اليه في الآية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد

قبله شيء اية قبلية كانت انتج منهما انه لايتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود انتهى يشعر بكون مجموع الواجبين واجبا فلا يحتاج الى علة ويؤيده ان وجود ذلك المجموع عين ذات المجموع على قول الحكماء ولازم ذاته على قول المتكلمين فالاولى ان يقال لووجد واجبان فاما ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون ممكنا فيلزم ان يوجد الممكن بلاعلة مؤثرة فيه فظهر ان قوله فتأمل اشارة الى اندفاع الاوهام واما وجه التمريض بقوله وقد يستدل الى آخره فلعله لما اشرنا من الاولى وللاشارة الى انه مشتمل على التطويل اذ يكفي ان يقال لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه اولغيره (**قوله** والثاني قد اشير اليه في الآية الى آخره) وانما قال اشير لما سيشير اليه من ان هناك دليلين احدهما مصرح به في الآية بالنسبة الى العامة وهو الاقناعي والآخر مشار اليه بالنسبة الى خواص الامة من اولي الالباب وهو البرهاني المسمى ببرهان التمانع وكلا الدليلين عقليان لاان الاول نقلي والثاني عقلي كما توهموا ضرورة ان الاستدلال بالآية على نفي تعدد الاله ليس لاجل كونها كلام الله تعالى بل هو استدلال بطريق القياس الاستثنائي غايته ان الملازمة المأخوذة فيه عادية بل الدليل النقلي هنا ليس الا الآية الاولى اعني قوله تعالى ﴿لااله الاهو﴾ وقيل انما قال اشير لان الالوهية غير صريحة في الخالقية فانها تحتمل الواجبية والمعبودية ايضا ولان نفي الجمع ليس صريحا في نفي مطلق التعدد لان نفيه لايستلزم الانحصار في الواحد لاحتمال الاثنين وفيه نظر اما الثاني فلما قدمنا من دلالة الآية على نفي تعدد مطلق الاله واما الاول فلان الاله صريح في وجوب الوجود والقدم الذاتي مع الخواص ومن جملتها الخالقية والمعبودية وربما يتعلق الظرف به باعتبار تضمنه احدهما كما قالوا في قوله تعالى ﴿وهو الله في السموات والارض﴾ ان تعلق الظرف لتضمنه معنى المعبود وترتب الفساد قرينة على ان تعلقه ههنا باعتبار تضمنه معنى الخالق المؤثر (**قوله** وقد قيل انها دليل اقناعي الى آخره) معارضة لقوله والثاني قد اشير اليه الى آخره او نقض للدليل

(قوله واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره) ﴿١٢٩﴾ يعني ان المراد بالمجموع ههنا هو معروض الهيئة الاثنينية بدون الوصف الارتباط فاحتياج هذا المجموع الى العلة المستقلة لايكون الا في ذاته وباعتبار اجزائه التي هي هذا وذاك فتأثير الفاعل في هذا المجموع لايتصور الا بتأثيره في هذا او في ذاك اوفيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا لغيره قطعا ومن هذا التقرير علم ان قولنا فتأمل اشارة الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره بدون التأمل التام لاالى مازعم من منع لزوم كون الواجب على التقديرين معلولا لغيره مستندا بان المحتاج الى العلة هو المجموع لااجزاؤه ولايلزم من احتياج الكل الى شيء احتياج الاجزاء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين اوالممكنين يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل اولا انتهى وذلك لانا لانقول بان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء المادية من غير اعتبار امر آخر معها اصلا في وجوده الى الفاعل انما هو لاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها اليه في الوجود على ما يحكم به بديهة العقل (قوله والثاني قد اشير اليه في الآية) فان في قوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل عقلي على حصر الخالقية فيه تعالى على ما سيصرح به الشارح رحمه الله تعالى (المشار)

المشار اليه بان يقال المطلب هنا برهانى والمشار اليه فى الآية اقناعى لايفيد العلم اليقينى فلايصح الاستدلال بها على هذا المطلب وذلك لما ذكره العلامة التفتازانى فى شرح العقائد حيث قال واعلم ان قوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾ حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ماشير اليه بقوله تعالى ﴿ ولعلا بعضهم على بعض ﴾ الآية والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلادليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لامحالة لايقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لايستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لايستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان انتهى وحاصل مراده ان امكان التمانع لايستلزم وقوعه بالفعل وان اريد انه كلما امكن التمانع يلزم ان لايوجد مصنوع بالفعل فذلك ممنوع لجواز ان يتفقا على الايجاد بالاشتراك فى كل مصنوع او بالتوزيع بان يوجد احدهما بعض الكائنات والآخر البعض الآخر اما فى كل وقت او بالنوبة فى مدة قصيرة او متطاولة او ان يتفقا على ايجاد احدهما دون الآخر ابدا مع القدرة وامكان التمانع بينهما وان اريد انه يلزم حينئذ ان لايوجد مصنوع بالامكان فسلم لكن بطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم ان امكان التمانع يستلزم التمانع بالفعل فلا نسلم انه كلما تمانعا يلزم ان لايوجد مصنوع بالفعل او بالامكان وانما يلزم ذلك لو كان التمانع بالفعل مستلزما لعجزهما وعدم كونهما صانعين بالفعل وهو ممنوع لجواز عجز احدهما دون الآخر فيكون احدهما صانعا ويوجد المصنوع بايجاده فمراده مما قبل العلاوة هو الثانى ومما بعدها هو الاول وتلخيص مراده ان الآية لايكون برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام او على عدم التكون وفيه قدح لما اشار اليه فى شرح المقاصد من كون الآية برهانا على الثانى فانه بعد ماقرر برهان التمانع قال وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة ﴾ الآية فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكوينهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر من التوارد والرجحان من غير مرجح وان اريد بالفساد الخروج عماهى عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل منهما عن الآخر بحكم اللزوم العادى فلم يحصل بين اجزاء العالم

ابى هاشم الجبائى تشنيعا بليغا حتى نسبه الى الكفر بقدحه فى دلالة الآية قطعا على هذا المدعى وحقق ابن الهمام ان الملازمة العادية قطعية بما حاصله اما اولا فلان الله تعالى اخبر بلزوم الفساد على تقدير التعدد على وجه التأكيد وذلك كاف للمؤمن المتدين بالاسلام بل لغيره لقوة المعجزة القاهرة واما ثانيا فلان العادة المستمرة التى لم يعهد اختلالها قط فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة اصلا كما قال الله تعالى ولعلا بعضهم على بعض قاضية بطلب كل الانفراد بالملك والعلو على الآخر وهذا امر اذا تؤمل لاتكاد النفس تخطر نقيضه اصلا والعلوم العادية كالعلم حال الغيبة عن جبل عندنا وحجرا انه حجر الان داخلة فى مسمى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولا يعتبر فيها استحالة النقيض عقلا كما فى الامور الحسية حيث يحصل فيها القطع وان لم يستحل نقيضها وانما غلط من قال انها اقناعية لذهوله عن عدم اعتبار استحالة النقيض فى مفهوم العلم القطعى

هذا الالتيام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل امر الانتظام الذى فيه بقاء الانواع وترتب الآثار انتهى وذلك القدح بان يقال تعدد الاله لايستلزم التمانع بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الآخر بل امكان ذلك التمانع والامكان لايستلزم الوقوع فيجوز ان لايقع بينهما ذلك التمانع بل يتفقان على ايجادهما بالاشتراك او يفوض احدهما الى الآخر كما اشار اليه المولى الخيالى ثم اورد عليه ذلك المولى بان الملازمة قطعية مع حمل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقيق فى هذا المقام انه ان حمل الآية الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا فهى حجة اقناعية لكن الظاهر فى الآية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى ﴿ لو كان فيهما ﴾ اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اى لايوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الاله لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع بينهما المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لايمكن شئ من الاشياء حتى لايمكن التمانع المستلزم للمحال انتهى فما قيل على الاول يجوز ان لايعدم كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فبطلان اللازم ممنوع وهم اذ على تقدير عدم كون احدهما صانعا مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كونهما صانعين مؤثرين فيهما وذلك مصرح به فى كلامه وان غفل عنه ذلك القائل وانما يتوجه ذلك اذا عم الاله من الصانع المؤثر فيهما بالفعل وغير المؤثر نعم يرد عليه ابحاث * الاول يتوجه عليه ماذكره بعد العلاوة ايضا من ان امكان التمانع لايستلزم وقوعه فيجوز ان لايقع ابدا فلايلزم عدم كون احدهما صانعا وان بنى على تسليم العلامة اولا لم يكن تحقيقا * الثانى لو سلم ان التمانع واقع فليقع فى بعض المصنوعات لا فى كلها فحينئذ لا نسلم انه اذا لم يكن هناك احدهما صانعا عند التمانع يلزم ان لايوجد هذا العلم المحسوس لجواز ان يكون هناك الهان احدهما مؤثر فى السماء من غير تمانع والآخر مؤثر فى الارض من غير تمانع فتمانعا فى الفلك العاشر والعنصر الخامس فلم يكن المؤثر فى السماء صانعا للفلك العاشر والمؤثر فى الارض صانعا للعنصر الخامس ولم يلزم خلاف المفروض لانهما صانعان مؤثران بالفعل فيهما * الثالث لو سلم ان امكان التمانع فى كل مصنوع يستلزمه التمانع بالفعل فغاية مايستلزمه التمانع هو احد المحالين اما اجتماع الضدين المرادين او اجتماع النقيضين اعنى عدم كون احدهما او كليهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن

(اللازم)

اللازم هوالاول دون الثانى اذليس احد المحالين اولى باللزوم ولوسلم فليس عدم كون احدهما اوكليهما صانعا لازما وحده بل مع كونهما صانعين فى ضمن لزوم اجتماع النقيضين فيجوز ان يوجد العالم باعتبار كونهما صانعين فى ضمنه وما قيل مراده لووجد صانعان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع اوالتوزيع لامكن التمانع ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلايكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان انعدام جزء العلة التامة يوجب انعدام العلة التامة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة ففاسد لان المستلزم لعدم كون احدهما صانعا حينئذ هواستحالة التمانع لاامكانه المصرح به فى كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه ايضا فان الظاهر ان مراده انه بعد استلزامه امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فانما لايكون الملازمة قطعية اذا عم الاله من الصانع المؤثر فيهما لااذا خص به على انه بمجرد استثناء نقيض التالى اعنى قوله لكن امكان التمانع محال ثبت اصل المطلوب اعنى نفى تعدد الاله القادر على الكمال وهو الذى اشار اليه العلامة فجعله بعد الاثبات دليلا للملازمة دليله فاسد مستلزم للمصادرة على المطلوب ❊ الرابع ان امكان التمانع ان لم يستلزم التمانع بالفعل فى كل مصنوع فلايتم ماذكره من التحقيق وان استلزم فيتم ماذكره العلامة فى التقرير الاول ايضا بان يقال لووجد الهان قادران على الكمال لامكن التمانع بينهما فى كل مصنوع وكلما امكن لزم التمانع بالفعل بطريق ارادة الايجاد بالاستقلال وكلما لزم التمانع لم يوجد مصنوع اصلا فانه لووجد على تقدير التمانع المذكور اللازم للتعدد فامابمجموع القدرتين فيلزم عجزهما او بكل منهما فيلزم التوارد اوباحدهما فيلزم الرجحان من غير مرجح لاستواء نسبة كل ممكن الى قدرة كل من الالهين والكل محال ضرورة وايضا يصح ذلك التقرير على قياس ماذكره فى التوجيه الثانى بان يقال لوتعدد الاله القادر على الكمال لم يكن مصنوع فضلا عن الوجود والالامكن بينهما تمانع بارادة كل منهما الاستقلال فى ايجاده لعين ماذكره فى ذلك التوجيه لكن امكان التمانع المذكور محال كماقررنا ❊ الخامس ان التوحيد فى حصر مطلق الخالقية لاخالقية السماء والارض فقط والظاهر من الآية هوالاول بل نفى تعدد مطلق الاله وماذكره من ان ليس المراد التمكن فيهما مختل لان المراد تمكن الالهة التى اتخذوها من الارض كمادل عليه ماقبل الآية حيث قال الله تعالى ﴿ام اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ ولايلزم منه تمكنه تعالى فيهما وانمايلزم ذلك لوكان قوله الا الله استثناء متصلا والى جميع ذلك اشار اليه البيضاوى حيث قال وصف بالا لماتعذر الاستثناء لعدم شمول ماقبلها لمابعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما دونه تعالى والمراد ملازمته لكونها مطلقا اومعه تعالى انتهى فالحق ان توجيهه الثانى لقطعية

ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل

الملازمة صحيح دون الاول فاعلم هذا المقام (قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم الى آخره) يعني انه كما يستلزم عادة خروجهما عن النظام المشاهد كذلك يستلزم عقلا استلزاما قطعيا امكان التمانع والتخالف وان اتفقا وتلك الآية باعتبار كل استلزام حجة على التوحيد فهي باعتبار الاستلزام العادي صريحة في الدليل الاقناعي وباعتبار الاستلزام العقلي القطعي مشيرة مع ذلك الى برهان يسمى عندهم ببرهان التمانع فهذا الجواب جواب بتحرير المراد بان ليس المراد من الدليل المشار اليه هو الدليل الاقناعي المصرح به بالنسبة الى العامة بل البرهان المشار اليه في ضمنه بالنسبة الى الخواص من اولي الالباب فاندفع بعض الاوهام وذلك البرهان على ما في كتب القوم بان يقال لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بشرائط الالوهية من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما كون هذا الجسم في هذا الزمان مثلا ابيض او في هذا المكان والآخر كونه فيه اسود او في مكان آخر لكون كل منهما قادرا على الكمال على كل ممكن في كل وقت لكن امكان التمانع المذكور محال لان نفس التمانع محال وامكان المحال محال اذ لو امكن امكانه لامكن نفسه فلا يكون محالا وانما قلنا ان نفس التمانع محال اذ لو فرض وقوعه فاما ان يحصل مراد احدهما دون الآخر فيلزم عجز الآخر عن تنفيذ القدرة في الممكن فلا يكون الها قادرا على الكمال وقد فرض انه اله قادر على الكمال وهو اجتماع النقيضين او يحصل مراد كل منهما فيلزم وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم ابيض واسود او في مكانين مختلفين معا او لا يحصل مراد شيء منهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان التمانع فيهما وهو محال ايضا وهذا البرهان كما ترى ينفي تعدد مطلق الاله القادر على الكمال لان منشأ لزوم امكان التمانع قدرتهما على الكمال سواء كانا خالقين مؤثرين بالفعل او لم يكونا والشارح لما قصد جعله دليلا على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل لم يكتف بلزوم العجز المنافي لكمال القدرة بل زاد في محذور الشق الاول قوله فلا يكون خالقا وقد فرض كونه خالقا هف ولعله التفت الى ما قيل غاية لزوم العجز هو الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريق الايجاد عليه والمنافي للوجوب الذاتي هو الاحتياج في الوجود لا في الايجاد فلا يقوم هذا البرهان على نفي تعدد مطلق الواجب لجواز ان يكون ناقص القدرة بخلاف ما اذا اقيم على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل اذ يلزم حينئذ خلاف المفروض المستلزم لاجتماع النقيضين في الشق الاول والثالث كونهما خالقين وغير خالقين واجيب عن ذلك بان مطلق الاحتياج الى الغير سواء في الوجود او في الايجاد او في شيء آخر مناف للوجوب الذاتي بالاجماع القطعي وما قيل انما يتم الجواب

يختلفا لان التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كان في اثبات المطلوب من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما الخ قال السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح حكمة العين لا اخفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكان احدهما وهو محال وامكان المحال محال انتهى اورد عليه انه ان اراد بقوله يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون في وقت ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الحركة وهو معنى العرفية فهو مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب الاول عند ارادة الثاني سكونه وان اراد ان يمكن ارادة (على)

الآخر سكونه بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى المشروط بمختار ان لا يمكن للآخر ذلك قوله وهو يوجب عجزه قلنا ممنوع وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة اعنى السكون ممكنا حينئذ وليس كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادة احد الواجبين لها واجب وعدمها اعنى السكون ممتنع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تعلق ارادة الواجب بعدم زيد بشرط ﴿١٣١﴾ وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان امكن يلزم امكان اجتماع النقيضين والا يلزم العجز فينتهض الدليل اى ينتقض على تقدير التوحيد ايضا نعم فى وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه بان يزول ويتحقق العدم بدله كسكون الاصابع للكاتب وقت الكتابة انتهى اقول لايخفى ان عدم امكان ارادة الآخر سكونه بواسطة كون الحركة واجبة بارادة الاول يوجب عجز الآخر قطعا اذ المانع حينئذ من ارادته السكون كون السكون ممتنعا بسبب تعلق ارادة الاول بالحركة فعدم امكان ارادة الآخر السكون انما نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحركة ولانعنى بالعجز سوى هذا نعم لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امكان ارادته اياه عجزا له وبما ذكرنا اشار اليه قدس سره بقوله اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن فى نفسه وايضا الكلام فى امكان تعلق ارادة الثانى بالسكون آن ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يقال ان يمتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون كل من التعلقين بالممكن وما جعله نظيرا لذلك لايصلح نظيرا لان ارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له فى وقت بالوقوع دون الآخر فلا يتصور ارادتهما معا لان هاتين الارادتين متضادان بالنسبة الى مريد واحد فلا يجتمعان بخلافهما من مريدين على مالايخفى وصرح به بعض المحققين

شئ منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق هذا خلف واما الثانى فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث

على مذهب من يقول بحجية الاجماع مدفوع بان ليس المراد من الاجماع هنا اجماع المجتهدين على حكم فرعى لاطريق الى العلم به سوى الدليل السمعى وهو المخالف فى حجيته بل المراد اجماع جميع العقلاء على ان واجب الوجود منزه عن جميع سمات النقص وقد مر منه الاشارة ولاشبهة فى ان اجماعهم على مقتضى عقولهم يفيد علما قطعيا ألا يرى انه لادليل لنا على ان قدرته تعالى شاملة لساحة الامكان الذاتى بحيث لاتقف عند حد سوى وجوب الوجود المجمع على كونه معدن كل كمال ممكن بحيث لم يبق فى القوة كمال متوقع اصلا ثم انه غير الضدين فى دليلهم الى النقيضين لان استحالة اجتماع الضدين لاجل استلزامه اجتماع النقيضين ولان ارتفاع الضدين غير محال فى جميع الصور بخلاف ارتفاع النقيضين واقول لما اخرج البرهان عن مجراه الطبيعى اخل به من وجوه * اما اولا فلان التعرض بقيد الخلق مما لادخل له فى لزوم امكان التمانع لما اشرنا من ان منشأ اللزوم كمال قدرتهما فان استلزم وجوب الوجود كمال القدرة فالبرهان كما ينفى تعدد الاله الخالق ينفى تعدد مطلق الواجب والا فلا ينفى تعدد الخالق ايضا لجواز ان يكون هناك خالقان متفاوتان فى القدرة لم يتمانعا لعدم امكان التمانع بين القوى والضعيف * واما ثانيا فلانهما اذا تمانعا فى وجود ممكن وعدمه ولم يحصل مراد من اراد العدم فلانسلم انه يلزمه ان لايكون خالقا بارادة اخرى متعلقة بممكن آخر لان الخالق لايكون بارادة العدم بل بارادة الوجود ولايلزم من العجز فى احدى الارادتين بالعجز فى الارادة الاخرى اذ بعد مالم يكن نفس العجز فسادا نقول يجوز ان يكون هناك خالقان على سبيل التوزيع تمانعا فى وجود ما اوجده كل منهما فلم يحصل فى كل من التمانعين مراد من اراد العدم وحصل مراد من اراد الوجود فيهما * فان قلت بل المراد من التمانع الممكن هو ان يريد احدهما وجود ممكن فى وقت ما والآخر نقيضه اعنى عدم وجود شئ من الممكنات ابدا فان حصل مراد من اراد الوجود فلا يكون من اراد العدم خالقا اذ لا يصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شئ فى الجملة وان حصل مراد من اراد العدم فلا يكون من اراد الوجود خالقا * قلت اذا لم يصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شئ لم يصح فرضه خالقا ايضا لامتناع الخلق بدون ارادة الوجود على انا نقول

فلاستلزامه ارتفـاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخـالف لجواز ان يكونا متوافقين فى الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاها ايجـاد الخير اوماهو

امالان تصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شئ فيجوز ان يكون خالقا باعتبار الارادة الثانية او لا تصح فلا نسلم انه لو وجد صانعان فى الجملة يلزم امكان ذلك التمانع و لا مخلص الا بان يحمل التمانع على هذا والخالق فى كلامه بمعنى نافذ التقدير والارادة فى الكائنات موجودات كانت اوعدمات كعـدم الايمان من الكافر ويؤيده ماسيأتى من المصنف من ان الكفر والمعاصى بخلقه تعالى وارادته فاذا لم يحصـل مراد من اراد جانب العدم يلزم ان لا يكون خالقا نافذ التقدير والارادة وفيه مافيه * واما ثالثا فلانا لا نسلم انه اذا لم يحصـل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزا وانما يلزم ذلك لوكان نسبة الممكن الى طرفى الوجود والعدم سواء وذلك ممنوع كيف وقد ذهب كثير من الحكماء الى ان العدم اولى بالممكن فيجوز ان يكون عدم حصول مراد من اراد الوجود لرجحان جانب العدم لا لقصور فى القدرة حتى لو تعلقت الارادتان بالعكس انعكس الامر فى حصـول المراد وان بنى على بطلان الاولوية الذاتية الممكن باحد الجانبين فيتجه عليه ان ادلة بطلانها منظور فيها كما سبق اليه الاشارة ولتخليص البرهان عن هذه الورطة جعلوا التمانع الممكن بين الضدين الوجوديين لا بين النقيضين وان غفل عنه الشارح (قوله فان منع استلزامه امكان التخالف الى آخره) بأن يقال لا نسلم انه لو تعدد الاله الخالق يلزم امكان التمانع لجواز ان يجب اتفاقهما اما باقتضاء ذاتهما ايجاد الخير او ايجاد ماغلب فيه الخير واما باقتضاء ذاتهما الاتفاق دائما ولقائل ان يقول هذه الاسانيد كلها باطلة اما الاولان فلأنهما يستلزمان عدم اقتدار شئ منهما على بعض الممكنات وهو الذى تسـاوى فيه الخير والشر اوالخير فيه مغلوب اولا خير فيه وايضا نفرض التمـانع فيما كان فيه الخير والشر متساويين مع انهما مبنيان على كون ارادة الواجب تابعة للمصـالح وهو باطل عند الاشاعرة والى الكل اشار شارح المقاصد وان زعم المانع جواز امتناع ماعدا ماتمحض فيه الخير اوغلب فنقول لزوم الشر لاحد جانبى الفعل عقلا مخالف للمذهب فأن ترتب الخير والشر للعباد بايجاد الواجب عادة والقادر على كل ممكن قادر على كل من طرف الفعل والترك من غير ترتب شر على كل منهما بل قادر على كون المنافع تابعة للجانب الذى يختـاره واما الثالث فلانه يستلزم فيما اراد احدهما احد الطرفين عجز الآخر عما هو ممكن فى نفسـه اعنى ارادة الطرف الآخر وتأثير قدرته فيه لا يقال ان اريد انه ممكن ذاتى فمسلم لكن الممكن الذاتى يجوز ان يكون ممتنعا بالغير وهو ارادة احدهما الطرف الاول وليس عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير عجزا والا لكان الاله الواحد ايضا عاجزا اذ لا يبقى قادرا على ايجاد ماأوجده لامتناع تحصيل الحاصل وكذا لا يتعلق قدرته بايجاد مايقتضيه ذاته

 هذا اذا اريد بفسادهما فى الآية

الغالب فيه الخير واما لان ذاتهما يقتضى الاتفاق فالجواب انه لايخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية فى وجود العالم اولا شئ منهما كاف اواحدهما كاف

من الصفات ولاباعدامهما وان اريد انه ممكن وقوعى لاامتناع فيه لابالذات ولا بالغير فممنوع كيف وعلى تقدير اقتضاء ذاتهما ذلك الاتفاق يكون تعلق ارادة احدهما باحد الطرفين محيلا للطرف الآخر لانا نقول نفرض تعلق الارادتين معا بحيث لاتقدم لتعلق احديهما على تعلق الاخرى فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف فلو وجب الاتفاق لزم العجز عن هذا الممكن الصرف فلايكون الها قادرا على الكمال بخلاف عدم تعلق القدرة بعدما كان ممتنعا بالغير باقتضاء علته التامة اوباقتضاء ذات الواجب فان الصادر عن الذات بالايجاب متقدم على الصادر بواسطة الارادة والاختيار وبهذا الجواب دفعوا النقض المتوجه على برهان التمانع بجريانه فى عدم الوهية الواحد بأن يقال لو فرض تعلق ارادته باعدام مااوجبه ذاته من الصفات فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال اولايحصل شئ منهما وهو ارتفاع النقيضين اولايحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود علته التامة اوبايجاد الموجود ولايتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض تعلق الارادتين معا فرض محال لانانقول بعد استواء نسبة كل الى كل ممكن فى كل وقت يكون تقدم تعلق احدى الارادتين على تعلق الاخرى رجحانا من غير مرجح ففرض المحال فرض التقدم فلاحاجة الى فرض المعية وهو المراد مماذكره الشريف المحقق فى حواشى شرح حكمة العين حيث قال لاخفاء فى امكان ارادة احدهما حركة زيد فى وقت معين فلايخلو اما ان يكون للآخر ارادة سكونه فى ذلك الوقت اولا والثانى يوجب عجزه اذلامانع عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن فى نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين اما اجتماع المتنافيين اوالعجز والالزم امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى وعليه يبتنى ماذكره العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد حيث قال فان قيل ماذكرتم لازم فى الواحد اذا اوجد المقدور فانه لايبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لايصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه انتهى يعنى عجز عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظاهر فماقيل يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف تقرير القوم وهم (**قوله** فالجواب انه لايخلو الى آخره) جواب عن المنع المذكور اما بتغيير الدليل المشار اليه الممنوع الى الدليل المصرح به فى الآية لكن

عدم تكونهما على ما اشار اليه رحمه الله بقوله فى وجود العالم فحاصل الدليل المشار اليه بهذه الآية هو انه لو تعدد الآلهة ووجد الهان مستجمعان لشرائط الالهية قادران على الكمال على خلق العالم لم يتكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلايخلو من ان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلالا او بقدرة واحد منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين وعلى الاول يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وعلى الثانى يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل آخر واما تنزيل الاية الى هذا الدليل فيأبى عنه قوله لفسدتا لان اللازم على هذا التقدير اما توارد العلتين المستقلين على معلول واحد او عجز الواجبين عن التأثير بالاستقلال او عدم خالقية احدهما وفى شئ منها لايلزم فسادهما بخلاف التقدير الاول فانه يلزم فيه على التقدير الثانى والثالث فسادهما انتهى

فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وهو محال وعلى الثانى يلزم عجزهما لانهما لايمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لايكون الآخر

بحمل الفساد على عدم التكون بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال صانعان للعالم بالفعل لم يوجد مصنوع فضلا عن العالم اذلو وجد شئ على تقدير التعدد فالعلة التامة لوجوده اماقدرة كل منهما مع ارادته فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى وهو محال كما تقرر فى محله اوقدرة احدهما مع ارادته فلايكون الآخر خالقا او مجموع القدرتين مع ارادتهما فيلزم عجزهما عن الخلق والايجاد كما قيل واما بتغييره الى الدليل المشار اليه الآخر بان يقال لو تعدد الاله الصانع للعالم لزم ان يكون وجود العالم مستندا اما الى كل من القدرتين اواحديهما اومجموعهما والكل محال كما قيل واما بطريق ابطال السند الذى هوجواز الاتفاق المستفاد من سند المانع الاخص وهو وجوب الاتفاق بان يقال لوجاز اتفاق الصانعين على ايجاد موجود لزم احد المفاسد لان العلة التامة لوجود ذلك الموجود اما كل من القدرتين اواحديهما اومجموعهما والكل محال كما قيل وماقيل على الثالث من ان غاية ابطال السند بذلك الدليل استحالة الاتفاق وهى لاتستلزم الممنوع الذى هو لزوم امكان التخالف لجواز ان يكون التخالف محالا ايضا فاسد لانه اذا استحال كل من الاتفاق والتخالف لم يكن شئ منهما قادرا على شئ من جانبى الفعل والترك كالجمادات التى ليس من شانها الاتفاق ولا الاختلاف فى فعل اختيارى لعدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك فى الفاعل المختار قطعى الفساد نعم يتوجه على الشارح على تقدير انماذكره فى هذا الجواب انمايننى جوازاتفاقهما واشتراكهما فى ايجاد مخلوق واحد لا فى ايجاد مطلق المخلوقات ولوبطريق التوزيع كما زعمه المعتزلة الزاعمون بخلق العباد افعالهم وخلق الواجب تعالى ماعداها وكمازعمه الثنوية والمجوس بأن خالق الخير النور اويزدان وخالق الشر الظلمة اواهرمن اذلقائل ان يختار الشق الثالث ويقول على تقدير اتفاقهما على ايجاد المصنوعات بالاشتراك التوزيعى يكون قدرة كل منهما مع ارادته علة تامة لوجود مااوجده ولايكون وجوده بكل من القدرتين ولابمجموعهما بل بقدرة احدهما الذى هو موجده ولايكون واحد منهما خالقا لما اوجده الآخر فان اراد ان كون عدم الآخر خالقا خلاف المفروض لانه فرض خالقا لكل موجود فذلك خلاف الواقع فى الصورة المذكورة بل انما فرض خالقا لبعض المخلوقات وان اراد ان عدم كون الآخر خالقا لشئ من المخلوقات خلاف المفروض فمسلم لكنه لم يلزم مماسبق بل اللازم عدم كونه خالقا فيما اتحد متعلق الارادتين والقدرتين وان اراد ان عدم كونه خالقا ولولبعض المخلوقات نقص لايليق بشان الاله كما يظهر من الاقتباس فهو اول المسئلة فالصواب ههنا ايضا مافعله القوم وهو ان يبين اولالزوم امكان التمانع للتعدد بابطال وجوب

(الاتفاق)

خالقا فلا يكون الها افمن يخلق كمن لايخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ويمكن

الاتفاق المذكور باسانيد المنع المذكور بما ذكرنا على وفق مرادهم ثم يبين عدم تعدد مطلق الواجب القادر على الكمال سواء كان خالقا بالفعل اولا بالبرهانين اللذين ذكروهما قال المصنف فى المواقف واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين جامعين لشرائط الالوهية لوجهين * الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضى للقدرة ذاتهما ومصحح المقدورية هو الامكان فيستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه محال لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح قال الشريف فلو تعدد الاله لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثانى برهان التمانع الذى مر تقريره انتهى اقول ارادوا بوقوع المقدور بهما وقوعه بكل من القدرتين وهو الممتنع المقدور بين قادرين ولم يتعرضوا بوقوعه بمجموعهما لان للتمانع عندهم معنيين * احدهما ارادة احد القادرين وجود المقدور والآخر عدمه وهو المراد بالتمانع فى البرهان المشهور ببرهان التمانع كما سبق تقريره * وثانيهما ارادة كل منهما ايجاده بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الآخر فيه وهو التمانع الذى اعتبروه فى امتناع مقدور بين قادرين وهذا البرهان مبنى عليه ووقوعه بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه يوجب عجزهما لتخلف مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال فعلى تقدير كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين اللذين ذكروهما وحاصل هذا البرهان انه لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن بينهما تمانع بالمعنى الثانى ايضا واللازم باطل اذ لو تمانعا واراد كل منهما الايجاد بالاستقلال يلزم اما ان لا يقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما او باحديهما والكل باطل فظهر انه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم امكان احد هذين المحالين اما امكان التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجح والكل محال وبهذا الاعتبار اشار العلامة التفتازانى والشريف المحقق الى ان الملازمة فى الآية يمكن ان تكون قطعية بناء على هذا البرهان مع حمل الفساد على عدم التكون وان لم تكن قطعية بناء على برهان التمانع على عكس مازعمه بعضهم ههنا هكذا يجب ان يحقق هذا المطلب الجليل لا كما زعمه الشارح لا يقال لعل مراده ذلك لانا نقول يأباه قوله لانا نقول تعلق ارادة كل منهما الى آخره ويأباه تقييد الاله بالخالق مع انك ستعرف اختلال مايذكره فى اتمام البرهان (**قوله** لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة الخ) يعنى لا نسلم انه على الثانى اى على تقدير عدم كفاية شئ من القدرتين مع

منهما الاستقلال والتفرد فى ايجاد العالم ولم يحصل واما لو كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال لكن لم يرد واحد منهما الاستقلال والتفرد بل اراد كل منهما الاشتراك مع الآخر فى ايجاد فلا يلزم العجز كما فى المثال المذكور و بما قررنا ظاهر انه لا حاجة لما قيل ان المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشئ بالاستقلال لانه فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشئ بالاستقلال انتهى والذى يدل على كون المراد ما قررنا لا ما قيل قوله رحمه الله سابقا لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك ﴿ قوله لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا الخ ﴾ يعنى ان تعلق ارادتهما بالاشتراك لا يتأتى الا بتعلق ارادة كل منهما بوجود العالم فتعلق ارادة كل منهما بوجوده ان كان كافيا فى حصوله وجوده لزم اجتماع المؤثرين التامين هما تعلقا الارادتين على معلول واحد هو وجود العالم وان لم يكن كافيا لزم عجزها او عجز احدها لانهما لا يمكن لهما او لاحدها التأثير فى وجود العالم وايجاده الا باشتراك الآخر

ان يتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان فى حملها وذلك لا يستلزم عجزها لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثانى والملازمتان بديهيتان

الارادة يلزم عجزها لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة لكون تلك الارادة ارادة الايجاد بالاشتراك لا ارادة الايجاب بالاستقلال ليلزم العجز فان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت فى الازل بوجود العالم فيما لا يزال فلا تؤثر القدرة الا فى وجوده اللايزالى فكذا اذا تعلقت بوجوده بالاستقلال او بالاشتراك فيتصور فى تأثير القدرة وتعلق الارادة زيادة ونقصان فليكن عدم الكفاية ههنا للتنقيص التابع لارادة الاشتراك وهو لا ينافى الاقتدار على الايجاد بالاستقلال ليلزم عجزها ولم يورد المنع على لزوم المحذور فى الشق الاول لان كون قدرة كل مع ارادته كافية فى وجود العالم لكونه حكما ايجابيا لا يتصور الا بان يكون الكل علة تامة مستقلة بالتأثير بخلاف سلب الكفاية نعم لو اسند الكفاية فى الشق الاول الى مجرد القدرة لامكن ايراد المنع هنا على الملازمة الاولى او على كل من الملازمتين بأن يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد ان اراد كل منهما الايجاد بالاستقلال لكن يجوز ان يريد كل منهما الايجاد بالاشتراك وايضا انما يلزم العجز لو انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال الى آخره لكن فرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسناده الى مجموع القدرة والارادة واما تعرضه فى الجواب للملازمة الاولى فهو للتنبيه على ان الملازمة الثانية كالاولى فى البداهة وعدم قبول المنع لا لاجل انه اورد فى السؤال المنع على كل من الملازمتين فلا اضطراب فى كلامه كما توهموا ﴿ **قوله** لانا نقول تعلق ارادة كل الى آخره ﴾ ترك القدرة ههنا لانها تابعة للارادة فى التأثير واراد بالارادة ارادة الايجاد بالاستقلال فهو اثبات للملازمة الممنوعة بتحرير المراد بأن يقال المراد بالارادة فى جميع الشقوق الثلثة ارادة الايجاد بالاستقلال فعلى هذا ان كان ارادة كل منهما كافيا فى وجود العالم المراد موجبا لتأثير كل من القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع المؤثرين التامين وان لم يكن شئ من الارادتين كافيا فيه بل الكافى مجموعهما يلزم عجزها لتخلف مراد كل منهما عن ارادته وهاتان الملازمتان بينتان لا تقبلان المنع ولما توجه عليه ان يقال على هذا التحرير يندفع المنع عن تلك الملازمة لكن يتوجه على الدليل ان الترديد بين الشقوق الثلثة غير حاصر اذ بقى هناك احتمال رابع جوزه المانع وهو احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق ارادتهما اجاب عنه بقوله وما اوردتم فى سند المنع الخ فكأنه قال واما احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك فهو باطل لان ارادة الاشتراك فى حمل الخشبة من الحاملين

(لامكان)

لاتقبلان المنع وما اوردتم من المثال فى سند المنع لايصلح للسندية اذ فى هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميــل الذى يستقل فى الحمل به قدر مايتم بالميــل الصادر من الآخر حتى ينتقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القــدر من الميل فاعلامستقلا وفى مبحثنا هذا

لامكان الزيادة والنقصان فى تأثير قدرتيهما ولما لم تتصور الزيادة والنقصان فى تأثير قدرة الواجب لاختصاصهما بالاجسام والجسمانيات القابلة للانقســام لم يمكن تعلق ارادة الواجب بالايجاد بالاشتراك والالزم تخلف المراد عن الارادة فما ذكرتم فى سند المنع اى فى تنويره اذالسند بمعنى مايذكر لتقوية المنع شــامل للتنوير لايفيد تجويز العقل ذلك الاشتراك فى ارادة الواجب لانه قياس مع الفارق البين وحاصل كلامه لو جاز منهما ارادة الايجاد بالاشــتراك لزم الزيادة والنقصان فى تأثير قدرة الواجب فيلزم ان يكون الواجب جسما وقدرته جسمانية تنقسم باعتبار محلها هــذا وفيه نظر لان تعلق الارادة بفعل بالاشتراك من جملة الممكنات كما صدر من الحاملين فيلزم ان يكون مقدورا للواجب ولذا ذهب الاستاذ الى ان افعــال العباد واقعة بمجموع القدرتين فى اصل الفعل وما ذكره من لزوم الجسمية والجسمانية ظاهر المنع فلاينبغى الاكتفاء بامثاله فى هذا المطلب الجليل فما ذكره من الوجه المتين ضعيف جدا (**قوله** اذفى هذه الصورة ينقص كل واحدمنهما الى آخره) الميل مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت اوقسرية اوارادية ولاميل فى الحركة العرضية كحركة جالس السفينة بحركتها فان الميل فيها لافى الجالس واشاربه الى ان حركة الخشبة من موضع الى آخر عرضية بسبب الحركة الارادية للحاملين التابعة لميلهما ولكل منهما ميــل فى القوة لو خرج الى الفعل لاســتقل به فى الحمل لكنهما قسما ذلك الميل بينهما الى قسمين فأخرج احدهما من القوة الى الفعل احد القسمين والآخر القسم الآخر فكان تنقيص كل منهما عن ذلك الميل بقدر مااخرجه الآخر من القوة الى الفعل والزيادة والنقصان فى الميل الخارج الى الفعل تابعان لتشديد الاعصاب واضعافها والاظهر ان يقــال ينقص كل واحد منهما عن القوة التى بها يستقل فى الحمــل قدر مايتممها ماصدر عن الآخر (**قوله** وليس واحــد منهما بهذا القدر من الميل فاعــلا مستقلا الى آخره) لعله اراد ان نفس عجزهما اللازم للشق الثانى ليس بمحذور بل المحذور مايستلزمه ذلك العجز من عدم كونهما خالقين مستقلين وهو خــلاف المفروض الذى هو كونهما خالقين مستقلين وفيه ان الدليل على هذا انمــا ينفى تعدد الخالق بالاستقلال لاتعدد الخالق مطلقا ولو بالاشتراك الاجتماعى الا ان يقال لما بطل احتمال ارادتهما الايجــاد بالاشتراك الاجتماعى بماذكره فى هذا الجواب بطل احتمال تعدد الخالق بالاشتراك الاجتماعى ايضا الاان احتمال تعدد الخالق بالاشتراك التوزيعى لم يبطل بهذا الجواب ايضا فالوجه مافعله القوم كما عرفت فاتقن هذا المقام والحمد على المفضل المنعام

ليس المؤثر الا تعلق الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان فى شئ منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبة والله ولى التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك فى العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون

(قوله ليس المؤثر الا تعلق القدرة والارادة) المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند الماتريدية الى صفة التكوين لا الى الارادة فعطف الارادة هنا على القدرة اما مبنى على جعل سبب التأثير مؤثرا مجازا او على ان يكون العطف قبل الربط ولا يلزم من كون مجموع القدرة والارادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على جعل التأثير اعم من التأثير بالذات او بالواسطة والارادة مؤثرة فى تأثير القدرة المؤثرة فى المقدور ولك ان تقول التأثير المختص بالقدرة هو بمعنى الايجاد والمراد ههنا تأثير العلة التامة التى هى مجموع القدرة والارادة وهو بمعنى الايجاب وان تقول الواو بمعنى مع اى القدرة المقرونة للارادة فلا يلزم اسناد التأثير الى الارادة قطعا (قوله وكلهم دعوا المكلفين اولا الخ) اى قبل سائر التكاليف او قبل التكليف بالتوحيدين الاولين وهذا نظير ما سبق منه فى بحث النظر من ان التكليف اولا بالاقرار والانقياد لا بالايمان والكل ليس بشئ بل التكليف اولا بالايمان ولو تقليدا والتكليف بالاقرار لانه لا دليل على قبول الايمان سواه فالاله فى كلمتى الشهادة المكلف باقرارها بمعنى واجب الوجود المستجمع لشرائط الالوهية لا بمعنى المعبود بالحق فقط (قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون الآية) الهمزة لانكار الواقع لا لانكار الوقوع اذ عبادتهم للاصنام واقعة لكنها غير لائقة ثم ان ما سبق منه من الاقتباس من قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا دال على ما هو المطلوب من عدم صحة تشريك احد من الموجودات وهذه الآية تدل على عدم صحة تشريك الاصنام التى نحتوا وعملوها بأيديهم ومع ذلك انما تعرض بهذه الآية بعد الاقتباس المذكور لان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون متضمن لدليل عدم صحة الاشراك لان المعبود يجب ان يكون نافعا او ضارا ليعبدوه لجلب نفع او دفع ضرر ولا شئ يصلح لذلك سوى الله تعالى لان ما سواه مخلوق له تعالى فان كان عبادتهم للاصنام لاجل ذوات الاخشاب فهى مخلوقة له تعالى وان كانت لاجل الصور الانسانية او الملكية او غيرهما من الصور المخصوصة الحاصلة لتلك الاخشاب من نحتهم وعملهم فهى ايضا مخلوقة لله تعالى فقد ظهر ان كلمة ما فى قوله تعالى وما تعملون سواء حملت على المصدرية كما هو الظاهر والمعنى والله خالقكم وعملكم او على الموصولة والمعنى والله خلقكم والشئ الذين تعملونه فالآية دالة على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى اذ الفعل بمعنى التأثير امر اعتبارى ليس من الاعيان بل المراد بالفعل المخلوق هو المراد الموجود الحاصل بذلك التأثير وهو

(قوله ولا يتصور الزيادة والنقصان فى شئ منهما) اى من القدرة والارادة وذلك لان كلا منهما امر وحدانى غير قابل للتجزى لا فى ذاته ولا باعتبار المحل وهو ظاهر فلا يتصور فى شئ منهما الزيادة والنقصان اللذان هما باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان فى تعلقهما ايضا بعين ما ذكر بخلاف الميل فى المثال المذكور فانه قوة جسمانية حالة فى الجسم ومنقسمة بانقسامه فليتصور فيه الزيادة والنقصان (قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون) اى لا تعبدوا ما تنحتونه من الاصنام فانكم وما تعملونه مخلوق لله تعالى فالله الخالق هو الحقيق للمعبودية وان لا يشرك بعبادته احدا وفى هذه الاية دلالة على ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى وان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حاشيتنا على تفسير العلامة البيضاوى

(الحاصل)

(ولاظهير له) اى لامعين له (ولايحل فى غيره) لابطريق حلول الشىء فى المكان ولابطريق حلول الصفة فى الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز والجهة لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات

الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الحاصلة للفاعل اوالمنفعل وذوات الاخشاب ليست مما يعملونه بل مايعملونه هو الهيئة الحاصلة لتلك الاخشاب من نحتهم واذا كانت الهيئة الحاصلة للمنفعل مخلوقة له تعالى كانت الهيئة الحاصلة للفاعل مخلوقة له تعالى قطعا اذلافرق بينهما ولاقائل بالفصل بينهما ﴿ قال المصنف ولاظهير له ﴾ اى لامعين فيما يحتاج اليه فى اصل الفعل هذا ان حمل قوله لاشريك له على معنى لاشريك له فى الخلق والايجاد كما حمله الشارح وان حمل على معنى لاشريك فى الالوهية كما قلنا فالمراد ههنا لامعين له بان يكون شريكا فى الخلق اوفيما يتوقف هو عليه كتعلق ارادته ولما كان الواجب تعالى مستقلا فى الايجاد وتعلق الارادة لم يتصور ان يكون له معين لافى الايجاد ولافى تعلق الارادة وايضا ذلك المعين ان كان واجبا فقد بطل وان كان ممكنا فاعانته للواجب غير ممكن لان اعانته موقوفة على ايجاد الواجب تلك الاعانة وماقيل الاعانة انما تكون للعاجز ففيه نظر لفقد العجز فى الاعانة فى حمل الخشبة فليتأمل (قوله لابطريق حلول الشىء فى المكان الى آخره) حمل الحلول فى كلام المصنف على المعنى اللغوى الاعم من حلوله فى المكان ومن الحلول المحوج للحال الى المحل كحلول الصفة مع ان قوله فيما سيأتى ولافى جهة وحيز مغن عنه بناء على ان الحيز لكونه شاملا لحيز الجواهر الفردة ومكان الجسم اعم من المكان وسلب الاعم يستلزم سلب الاخص لان الظاهر ان مراد المصنف من هذا الكلام رد النصارى كما يفهم من المواقف وعلى تقدير حمل الحلول على الاصطلاحى المحوج لايتم ردهم لجواز ان يكون قولهم بحلول الذات فى بدن المسيح اوفى نفسه بطريق الحلول فى المكان وان دل كلام المصنف فى المواقف على ان مراد النصارى هو الحلول الاصطلاحى فان حلول القديم فى الحادث محل نظر ظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هو حلوله فيه بطريق الحلول فى المكان كما سننقله مع ان الحيز بمعنى الوضع ليس اعم من المكان بحسب الحمل بل بحسب التحقق فالكل منهما معنى مغاير لمعنى الآخر ولابأس بسلب المفهومات المتغايرة المستلزمة بعضها لبعض فى مقام التنزيه الكامل والحلول المحوج عند المتكلمين منحصر فى حلول الصفة فى الموصوف اذلم يثبت عندهم حلول الصورة فى الهيولى (قوله لتنزهه عن المكان والحيز) الظاهر انه استعمل الحيز فى معناه الاعم وهو الوضع لان سلب الاعم ادخل فى نفى الاخص ولئلا يتوهم ان سلب الاخص لثبوت الاعم نعم قد يستعمل مرادفا للمكان لكن يأباه ضمير التثنية فى قوله لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات فمراده من الجسمانيات اعم من العوارض والجواهر الفرد وماتألف منه غير قابل للابعاد كالخط والسطح الجوهريين وانما تعرض بالعوارض لان المراد نفى حلوله فى المكان اعم من ان

(قوله لابطريق حلول) اى على اى وجه كان يلازم القصور والقوة وعدم الفعلية وهو محال فى حقه تعالى

و اما الثانى فلاستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله فى عيسى عليه السلام

يكون حلولا بالذات كما فى حلول الاجسام او بالتبع كما فى حلول الاعراض وبالجملة لو كان الواجب تعالى حالا فى المكان يلزم ان يكون تعالى جسما او جسمانيا سواء كان المكان عبارة عن البعد المجرد الموهوم او الموجود الذى يشغله الجسم او عن السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى المتمكن فيه للتلازم بين التمكن والجسمية وذلك محال كما سيأتى (قوله واما الثانى فلاستلزامه الاحتياج الى آخره) لان حلول الصفة حلول بالمعنى الاصطلاحى وهو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب الذاتى كما فى المواقف فليس المراد بحلول الصفة منحصرا فى ان يكون الحال صفة بل المراد هو الحلول على وجه يحتاج الحال فى وجوده الى ذلك المحل اعم من ان يكون صفة اولا لان الحلول بذلك المعنى مناف للوجوب الذاتى بأى طريق كان واما اذا لم يكن الحال محتاجا الى ذلك المحل فذلك الحلول حلول فى المكان لاغير وماقيل اما الحلول بطريق حلول مجرد فى مجرد آخر مقوم لذلك الآخر كما جوزه الامام فلا يجرى فى نفيه شئ مما ذكر ههنا فمدفوع بان الجوهر المجرد الحال ان كان محتاجا فى وجوده الى المجرد الآخر المحل فقد اندفع ذلك والا فهو ليس حلولا بالمعنى الاصطلاحى ولاحلول فى المكان بل هو اتحاد بمعنى انضمام شئ الى شئ وسيبطله ثم انه لم يجعل الحلول فى المكان منافيا للوجوب الذاتى مع ان الحال فى المكان محتاج اليه لانه احتياج فى التمكن لااحتياج فى الوجود والمنافى للوجوب هو الثانى لا الاول كما اشار اليه الشارح الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج مناف له بالاجماع القطعى كما عرفت ولذا قال شارح المقاصد ان الحال فى الشئ يفتقر اليه فى الجملة سواء كان حلول جسم فى مكان او عرض فى جوهر او صورة فى مادة كما هو رأى الحكماء او صفة فى موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافى الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء فى الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم فى المكان انتهى وانما قال فى الجملة لان المتمكن لايحتاج الى مكان معين بل الى مكان ما بخلاف الصفة المعينة فانها تحتاج الى محل معين (قوله والنصارى ذهبوا الى حلوله فى عيسى عليه السلام) كذا فى الشرح الجديد للتجريد والظاهر انه حمل قول المصنف ولايحل فى غيره على معنى انه تعالى لايحل ذاتا ولاصفة فى غيره بقرينة ماسينقله عن المواقف فلايتوجه عليه ماقيل ان هذا الكلام لاينطبق الا على الاحتمالين الاولين من الاحتمالات الستة المنقولة عن المواقف اى حلول الذات فى بدن المسيح او فى نفسه فالترديد بين الستة بعد الجزم بحلوله فى عيسى عليه السلام ليس كما ينبغى انتهى اذ على ماذكرنا دخل الاحتمالات الاربعة اعنى حلول الذات او الصفة فى البدن او النفس واما الاحتمالان

(قوله فلاستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب) وذلك لما تقرر عندهم من ان الحال فى الشئ يكون محتاجا الى ذلك الشئ قطعا والا لما حل فيه

(الاخيران)

قال في المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح او حلول صفته تعالى فيه كل منهما اما في بدن المسيح اوفي نفسه واما ان لايقولوا بشيء من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله القدرة على الخلق والايجاد او لا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخيرة

الاخيران فلمجرد توسيع دائرة الاحتمال لتمييز الحق عن الباطل وان لم يذهب اليه احد نعم يتجه على الشارح ان مذهب النصارى ليس مجرد الحلول بل اما الحلول او الاتحاد الا ان يقال مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيما سيأتى لكن يبقى اختلال النقل عن المواقف لان المصنف لم يقتصر في المواقف على الحلول بل قال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته وكل ذلك اما ببدنه او بنفسه واما ان لايقولوا بشيء من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ويتجه على المصنف ان ترك محتملات كلام النصارى وهو اتحاد الصفة البدن او النفس والتعرض بغير المحتملات ليس كما ينبغى ولذا قال شارح المقاصد والاحتمالات التى يذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم متسمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هى الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة الميل الى ان الصفات نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة وهى اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوتيته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكائية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب دما ولحما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فيحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات انتهى والظاهر من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول في المكان وظهر ان قولهم بالاتحاد اغلب واكثر من قولهم بالحلول فلو نقل الشارح مافي المواقف هنا او بعد قول المصنف ولا يتحد بغيره وجعل رد النصارى بمجموع نفى الحلول والاتحاد لكان موافقا لما في كتب القوم ولم يحتج الى ترك الاتحاد ولا الى تغيير معنى قوله واما ان لايقولوا بشيء من ذلك ولم يكن منافيا للمنقول عن الانجيل حيث اقتصر فيه على الحلول ولا خلاص الا بأن يحمل الحلول في كلامه هنا ولو فيما نقله عن المواقف على مايعم الاتحاد (**قوله** كلها باطلة) اما حلول

ومانقل عن الانجيل ان يوحنــا وهو واحد من الحواريين ســئل عن عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام انك تقول قال ابي كذا وامرني بكذا ارناابك فقال عيسى عليه الســلام من رآني فقد رأى الاب واني حال فيّ وان الكلام الذى اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل نفس ابي الحال فيّ وهو الذى يعمل هذه الاعمال التى اعمل آمن وصدق باني وابي في فعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى كال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء كانوا يسمون المبادى بالآباء وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الآلهية كثيرة وردهـا العلمــاء بالتأويل الى ماعلم بالدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله تعــالى في على واولاده وقالوا لايمتنع ظهور الروحاني في الصورة

الذات فلما عرفت واما حلول الصفة فلانها ان انفصلت عن الذات يلزم انتقــال الصفة من محل الى محل آخر وهو محال عند المتكلمين لان الانتقال عندهم من خواص الاجسام وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من مشخصاتها فعند الانفصال يزول تشخصهــا فتنعدم فلا يكون الحاصل في المحل الآخر تلك الصفة بعينهــا بل صفة اخرى وليس ذلك انتقالا بل انعدام صفة عن محل وحدوث صفة اخرى في محل آخر وايضا الصفات الذاتية للواجب تعالى مقتضى الذات فلا يمكن انفصالهــا عنه وان لم تنفصل يلزم ان يكون الصفة الواحدة بالشخص قائمة بمحلين متباينين وذلك قطعى البطلان فقد بطلت الاحتمالات الاربعة الاول واما الخامس المتبادر في الاتحاد بخواص الالوهية بطريق الاشراق كما هو مذهب النسطورية اذ ليس الاتحاد بطريق الاشراق اتحادا حقيقيا ولا موجبا للحلول فلانه لا مؤثر في الاجسام كالطير الذى نفخ عليه السلام فيه ما نفخ الا باذن الله تعالى عند المليين وان خالف بعضهم في بعض الاعراض اعني افعال العباد واما السادس فليس بباطل في نفسه الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب وابن الله عليه تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد النهى عنــه (**قوله** ومانقل عن الانجيل الى آخره) معارضة بأن يقال لو لم يكن حالا في عيسى عليه السلام لم يقع في الانجيل ماهو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه في الانجيل ممنوع لجواز ان يكون من المحرفات ولو ســلم فيجوز ان يكون قوله ابي اســتعارة تمثيلية تشبيها لحال ربه معه بحال الاب مع الابن في كمال الاختصاص بقرينة القواطع العقلية او ان يكون اطلاق الاب مبنيا على اصطلاح القدماء حيث اصطلحوا على اطلاق الاب على المبدأ بمعنى المربي ولو سلم فليكن من قبيل المتشابهات فاما ان يترك على حاله كما ذهب اليه المتقدمون اويؤول بتأويل يدل على صحة الدليــل مثل كمال الاختصاص كما ذهب اليــه المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل على الحلول الحقيقي (**قوله** وذهب غلاة الشيعة الى آخره) يعنى ان المصنف قصد بنفي الحلول ردهم ايضا كما صرح في المواقف وليس يتوجه عليهم اذ ليس في مذهبهم مايوجب الحلول اذ الظهور غير الحلول فان جبرائيل لم يحل في بدن دحية الكلبي بل ظهر بصورته

الجسمانية كجبرائيل فى صورة دحية الكلبى فلايبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين كعلى رضى الله عنه واولاده والائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرائيل لم يحل فى دحية بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقى (ولا يقوم بذاته حادث) قيل لان مايقوم به لابد ان يكون من صفات الكمال

فهم على تقدير اثبات الحلول لم يريدوا معناه الحقيقى الموجب لكون الحال جسما او جسمانيا فلا يرد عليهم ولا على المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر التجليات شئ وللاشارة اليه لم يتعرض برد المتصوفة مع ان المصنف صرح فى المواقف بأن المخالف فى عدم الحلول والاتحاد ثلاث طوائف الاولى النصارى الثانية النصيريه والاسحاقية من غلاة الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ماذكرنا فى قول النصارى ورأيت من ينكر الحلول والاتحاد ويقول اذكل ذلك يشعر بالمغايرة ونحن لانقول بتلك المغايرة وهذا العذر اشد قبحا من ذلك انتهى ففى كلامه ايماء الى توجيه كلام المتصوفة ايضا ولقائل ان يقول لو فرضنا ان كلام بعض المتصوفة قابل للتأويل بالظهور بحيث لا يلزم الحلول بالمعنى الحقيقى لكن لايمكن ذلك فى كلام البعض الآخر منهم كالقائلين بأن السالك اذا امعن فى السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه كالنار فى الجمر بحيث لايتمايزان ويتحد به بحيث لااثنينية ولا تغاير ويصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرائب والعجائب مالا يتصور من البشر كما فى شرح المقاصد ولا فى كلام غلاة الشيعة حيث لم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم كما فى المواقف فرادهم بظهور الروحانى فى الصورة الجسمانية ظهوره فى الصورة الجسمانية الظاهرة على كل احد كعلى رضى الله عنه واولاده لا فى الصورة الجسمانية التى يريها بعض حضار المجالس دون بعضهم كالصورة التى ظهر فيها جبرائيل عليه السلام وكالصورة التى يظهر فيها الجن والشياطين فقولهم كقول بعض النصارى ظهر اللاهوت بالناسوت فليس ذلك الظهور الا حلول او اتحاد وايضا الظهور بمطابق الصورة الجسمية الخارجية كثيفة كانت كصورة ائمتهم او لطيفة كالصورة التى ظهر بها جبرائيل يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين من كون الملك والجن والشياطين اجساما لطيفة والا فالمجردات كما لا تظهر بالصورة الخارجية الكثيفة لا تظهر بالصورة الخارجية اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى ان الصورة التى ظهر بها المجردات صور خيالية لاصور خارجية فتنظيرهم بظهور جبريل فى صورة دحية فاسد عند الحكماء والمتكلمين وان اراد تأويل مذهب الفريقين بما ارتضى به من مذهب المتصوفة من كون الموجودات مظاهر للتجليات فمع انه غير مرضى عند المصنف والعلامة التفتازانى وغيرهما من المحققين غير صحيح لان تلك الفرقة لايطلقون الآلهة على الموجودات ولايحصرون الظهور فى بعض الاعيان او فى بعض الاوقات ﴿قال المصنف ولايقوم بذاته حادث﴾

(قوله وانت تعلم ان الظهور غير الحلول) وان الانسان مثلا ظهر فى صورة جميع افراده ولم يحل فى واحد منها وكذلك الجن والشيطان فانهم يظهرون فى صور الاناسى لتعليمهم الشرور وتكلمهم بلسانهم وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة وظهور جبرائيل عليه السلام فى صورة دحية الكلبى من هذا القبيل (قوله وهذا قرينة على انهم الخ) اى تصحيح حلوله تعالى فى على واولاده رضى الله عنهم بظهور جبرائيل فى صورة دحية الكلبى مع ظهور كون الظهور غير الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقى بل ارادوا به الظهور والا لم يتأت منهم هذا التصحيح كما لايخفى

فلو كان حادثا لكان خاليا عنه فى الازل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولا نقص فى وجودها وعدمها واورد على هذا الدليل انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد

ذكر فى المواقف ان الحادث هو الموجود بعد العدم ومالا وجود له لا يقال له حادث وان تجدد بل يقال له متجدد وهو على ثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجددها فى ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال تجدد العالمية بتجدد المعلومات الثانى الاضافات ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء الثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل اتصافه تعالى به امتنع تجدده كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية والاجاز كسلب المعية مع الحادث فان المعية تزول اذا عدم الحادث اذا عرفت هذا فقد اختلف فى كونه تعالى محلا للحوادث اى الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم واثبته المجوس فى كل حادث هو صفة كمال والكرامية فيما يتوقف عليه الايجاد من الارادة وقوله تعالى كن انتهى مآلا فالموصول فيما قيل لان ما يقوم بذاته لابد ان يكون من صفات الكمال عبارة عن الصفة الحقيقية الموجودة فلو كان ذلك القائم بذاته تعالى حادثا يلزم ان يكون تعالى خاليا فى الازل عن صفة كمال واللازم محال لانه نقص مناف للوجوب الذاتى الموجب لخروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل فى الازل واورد عليه بقوله وهذا انما يتم الخ وحاصله انا لا نسلم ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى تجب ان تكون صفة كمال لجواز ان تقوم بذاته تعالى صفة لا كمال فى وجودها ولا نقص فى عدمها اقول هذا السند باطل باتفاق الكل اشار اليه شارح المقاصد ولذا اقتصروا على الايراد الآتى (قوله واورد على هذا الدليل الى آخره) حاصله انا سلمنا ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى لابد ان يكون من صفات الكمال وان حدوثها يستلزم الخلو عنها فى الازل ولكن لا نسلم ان الخلو عنها فى الازل نقص وانما يكون نقصا لو امكن حصولها فى الازل وهو ممنوع لجواز ان يتصف الواجب تعالى بكمالات متعاقبة يقتضيها ذات الواجب بشروط معدة بأن يكون كل سابق منها شرطا معدا للاحق فيمتنع وجود اللاحق قبل شروطه الغير المتناهية فيكون كل صفة حادثة كمالا ممكنا فى وقتها لا قبلها والنقص عدم حصول الكمال الممكن لا عدم حصول الكمال الممتنع ومن غفل عنه اجاب عنه بأن خلو الذات عنه فى الازل يستلزم عدم اتصافه تعالى ببعض الكمال فى بعض الاحوال وهو باطل نقص فى حقه تعالى اذ يجب اتصافه تعالى بكل كمال فى جميع الاحوال انتهى لان وجوب الاتصاف فى جميع الاحوال اول المسئلة وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال متوقع اذ لا يسلمه الخصم فلابد من ابطاله بأدلة بطلان مطلق التسلسل كما يبطله نعم يتوجه ذلك فيما اذا كان تلك

(قوله بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد) فلا يلزم الخلو عن الكمال المشترك فى شيء من الاحوال واما الخلو عن كل فرد من افراده والاتصاف بفرد آخر يتعاقبه ولا يجامعه فانما هو لتحصيل كمالات غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهو الكمال بالحقيقة لا وجدان مع فقدان تلك الكمالات ولما قررنا ظهر انه لا يرد ما قيل انه لا ينفع مسبوقية الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا فلو لم يتصف هو فى وقت من الاوقات بواحد منهما يلزم النقص فى ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة فى كل وقت وان لا يكون شيء منهما مشروطا بزوال شيء من الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال فى ذلك الوقت انتهى

واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا اذلا وجود له الا فى ضمن الفرد قلت وانت خبير بفساد ذلك كما سلف فالوجه فى ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان التضايف وغيره فيها هذا والمراد من الحادث هۤهنا الصفة الحقيقية

الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه تعالى بالاختيار لامكان وجود كل صفة قبل وقت وجودها لكن المورد اشار فى السند الى انه مبنى على اسنادها اليه تعالى بالايجاب كما حررنا (قوله واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا الى آخره) قيل سند المورد لاينحصر فى ذلك اى فى حدوث كل فرد بل شامل له ولما اذا كان هناك فرد قديم زائل وفرد آخر حادث باق الى الابد اوغير باق فحينئذ لاشك فى قدم النوع واما ماقيل ان ماثبت قدمه يمتنع عدمه فليس بمسلم كما سبق منه انتهى اقول فعلى هذا لايتم جوابه الآتى ايضا من الابطال بجريان برهان التضايف والتطبيق اذلا يكون الصفات الحادثة غير متناهية حينئذ بل واحدة اومتناهية دائما بالفعل وان لم يكن واقفة عند حد ثم اقول ذلك مدفوع لان الفرد القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هى هى امتنع زواله وان كان مقتضى الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوزه الشارح فيما سبق فذلك الممكن لايجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالايجاب والا لكان قديما اومستندا اليه بشروط معدة غير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاختيار فيلزم ان يكون الواجب تعالى مختارا فى بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل زمان يفرض لامكان ايجاد ذلك الممكن فى كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا فى بقائه لم يكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولامقتضى مقتضى الذات بل مقتضى امر آخر مثله فيلزم التسلسل فى امثاله اويكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاختيار فلا يكون قديما لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض فقولهم ماثبت قدمه امتنع عدمه مسلم فى ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن مسلما فى قدم الجواهر الممكنة كما قال الحكماء فالسند الذى ذكره المورد لو جاز فانما يجوز بان يكون كل فرد حادثا مستندا الى الذات بالايجاب وكل سابق شرطا معدا للاحق على نحو ماذكره الحكماء فى الحركات فلاشك فى صحة جوابه الآتى (قوله والمراد من الحادث هۤهنا الصفة الحقيقية الى آخره) جواب سؤال مقدر اورده الكرامية ونقل مثله عن الامام الرازى حيث قالوا كون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه باللسان اما الاشاعرة فلقولهم بكونه تعالى قادرا على الممكن قبل وجوده وغير قادر بعد وجوده سامعا لصوته مبصرا لصورته بعد مالم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما اراد وجوده اوعدمه والسامعية والمبصرية للاصوات والالوان عند حدوثها وكذا تجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابى الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بأن لله تعالى اضافة الى ماحدث ثم فنى بالقبلية والمعية ثم البعدية وحاصل الجواب انه انما يتوجه ذلك لو كان المراد

(قوله كما سلف) من ان مرادهم من القدم النوعى ان لايزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لاينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لاينافى ذلك اصلا

واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها فى الجملة كخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير فى ذاته تعالى كما اذا انقلب

من الحادث هنا اعم من الصفة الحقيقية والاعتبارية وليس كذلك بل المراد الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة وغيرها اولم تكن كالحياة فان الحوادث حقيقة فى الموجود بعد العدم وان اطلق مجازا بمعنى مطلق المتجدد هو منشأ السؤال المذكور قال فى المواقف الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحياة والسواد والبياض وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وكالصفات السلبية ولا يجوز التغير للواجب فى القسم الاول مطلقا ويجوز فى القسم الثالث مطلقا واما القسم الثانى فأنه لا يجوز التغير فى نفسه ويجوز فى تعلقه انتهى ثم تحرير محل النزاع بهذا الوجه جعله المصنف فى المواقف فى صدر البحث قبل الاستدلال عليه فالمناسب للشارح ان يجعله كذلك الا انه اخره الى هنا ليكون جواز التجدد فى الصفات الاضافية والسلبية منشأ للنقض الآتى (**قوله** واما الصفات الاضافية والسلبية الى آخره) اراد بالصفات الاضافية نفس الاضافات سواء كان اضافة الذات كالقبلية والمعية اواضافة الصفات الحقيقية ذات الاضافه كتعلق العلم والقدرة والارادة كما انه اراد بالسلبية نفس السلوب وانما قيد جواز التبدل والتغير فيهما بقوله فى الجملة لان من جملة الاضافات مالا يجوز تجددها كتعلق العلم والقدرة فى الازل وكذا من جملة السلوب كسلب النظير والاتحاد والحلول وسائر النقائص (**قوله** وذلك لان التبدل فيها الى آخره) يعنى انما جاز التغير فيهما لانهما نسبتان متغيرتان بتغير احد الطرفين فى ذاته ولا يجب ان يكون ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف بهما بل هو فيما نحن فيه طرف ما اضيف اليه فان المبصر مثلا يوجد ويتغير ذاته من العدم الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكان تجدد تعلق صفة البصر بتغير ذات المضاف اليه المبصر لا بتغير ذات البصير لا بحدوث ذاته ولا بحدوث صفة البصر كما قد يكون مثله فى المخلوقات وكذا الكلام فى تعلق السمع وغيره فقد جعل تغير الذات هنا اعم من حدوث الذات ومن حدوث الصفة الحقيقية كحركة الشيء المنقلب من اليمين الى اليسار ولذا قال وانت ساكن اى غير متغير الذات فليس مراده ان الصفات الاضافية كالتيامن والتياسر انما تتبدل بتغير ذات المضاف اليه او الصفة الحقيقية لا بتغير الموصوف كيف وهما تتبدلان بتحولك الى الجهة التى خلفك بالحركة الوضعية فى مكانك بل مراده ماذكرنا من انها تتبدل بتغير كل من الجانبين فيكفى فيه جانب المضاف اليه فيما يمتنع ذلك التغير فى جانب الموصوف ومن غفل عن حقيقة الحال قال ما قال نعم يتوجه على الشارح ان ماذكره انما يستقيم فيما كانت الاضافة متاخرة مسببة عن تغير المضاف اليه كتعلق السمع والبصر لا فيما كانت سببا متقدما لتغير المضاف اليه كتعلق القدرة بالتأثير وان جعل تعلق الارادة والقدرة بالتأثير ازليين فمع انه يستلزم تخلف المعلول عن علته التامة فى

(قوله واما الصفات الاضافية) والتحقيق انه محال ايضا فان التغير فيها والتبدل لا يتصور الا بتخلل القوة وتوارد نسبة البعد والقبل وتعقل حيث وقد وامتياز حد عن حد ولا نسلم ان صفات الافعال له تعالى من قبيل النسب والاضافات فانها عند الحنفية صفات حقيقية قديمة بالذات لا هى هو ولا هى غيره (قوله بتغير ما اضيف اليه) والتغير فيه بالنسبة اليه تعالى فى حيز المنع

الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون انفسها لايقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب

ازمنة مقدرة غيرمتناهية وتحقق احد المضايفين اعني الخالقية بدون الآخر اعني المخلوقية في تلك الازمنة اوقدم الحادث يأباه تمثيله للاضافات المتغيرة بخالقية زيد وعدم خالقيته ولايجدى ايضا حمل الحصر على الاضافى بالنسبة الى تغير ذات الواجب وان كان ذلك التبدل بسبب تغير ذات شيء آخر غير المضاف اليه كتغير الزمان اى الممكنات التي ينتزع من تغيرها الزمان لماسبق منه ان الارادة لما تعلقت في الازل بوجود الممكن في وقت معين فلا تؤثر القدرة فيه الا في ذلك الوقت لانا نقول لايحسم الاشكال بتأثير القدرة في اول الممكنات اذلاشيء متغير الذات قبله ولامخلص الا بان يقال الباء في قوله انما هو بتغير المضاف اليه للمصاحبة لاللسببية فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون مع حدوث المضاف اليه ذاتا اوصفة حقيقية سواء كان حدوث الاضافة سببا لحدوث المضاف اليه ذاتا اوصفة حقيقية كما في تعلق القدرة اومسببا عنه كما في تعلق السمع والبصر ولك ان تقول التأثير لكونه نسبة بين المؤثر والمتأثر متأخرة عن الطرفين ولذا قالوا الايجاد انما يتعلق بالموجود لابالمعدوم فتأمل (قوله والصفات الحقيقية الى آخره) دفع توهم ان تغير ذات المضاف اليه يستلزم تغير الصفات الحقيقية ذات الاضافة (قوله لايقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب الى آخره) قيل ذلك الدليل هو ان صفة الكمال لوكانت حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص انتهى وفيه انه ان كان مبنيا على تخصيص الموصول في قول المستدل انما يقوم بذاته الى آخره بصفة الكمال كان تلك المقدمة هذيانا متحدة الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تعميمه كان الجواب الآتي من الشارح بمنع تلك المقدمة مضرا للمستدل بل ذلك الدليل ما اشرنا من انه لوكان شيء من الحوادث الموجودة قائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات عن صفة الكمال في الازل واللازم باطل امابطلان اللازم فلان الخلو نقص مستحيل في شانه تعالى واما الملازمة فلان كل موجود قائم بذاته تعالى لابد من ان يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالموجود القائم بذاته تعالى لاينافي جريانه المسلم في بعض الاضافات والسلوب بناء على ان صفة الكمال اعم من الاضافات كتعلق العلم ومن السلوب كسلب الجسمية وسائر النقائص بل نقول هو اشار بما سبق منه من جواز التغير والتبدل في الاضافات والسلوب الى ان هذا النقص باجراء خلاصة الدليل المذكور لان التغير والتبدل اعم من التجدد بعد ان لم يكن كخالقية زيد ومن زوال الازلى كعدم خالقيته الازلى الزائل بخلقه ولما كان مدار الاستدلال المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال في وقت ما سواء في الازل ام فيما لايزال كان خلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة كمال ولاشيء من

(قوله لايقال هذا الدليل) وهو ان صفة الكمال لوكانت حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص منزه عنه الواجب تعالى شانه

مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع تجددها فى ذاته تعالى عنه لانا نقول لانم جريان

صفة الكمال بما يخلو عنها الذات فى وقت ماسواء فى الازل اوفيما لايزال فلامدخل لقيد فى الازل فى الاستدلال وهذه الخلاصة تجرى فى زعم الناقض فى جميع الاضافات والسلوب ايضا بان يقال كل اضافة قائمة بذاته تعالى كخالقية زيد وايجاد العالم وكذا كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم خالقية زيد صفة كمال ولاشيء من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات فى وقت ما فلو صح الدليل المذكور لزم ان يكون الخالقية ازلية لاحادثة متجددة وعدم الخالقية ابدية لامتغيرة زائلة بالخلق والكل باطل اما الثانى فظاهر واما الاول فلان ازلية الخالقية تستلزم قدم المخلوق الحادث وكذا الكلام فى تعلق السمع والبصر الحادث عند حدوث المسموع والبصر وعدم تعلقهما السابق الازلى الزائل بحدوث التعلق واللاحق الحادث بزوال التعلق عند فنائهما وفى تعلق العلم والارادة وعدم تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا حادثا (قوله لانا نقول الى آخره) حاصل الجواب انالانسلم انه جار فى جميع الاضافات والسلوب اذلايجرى فى مثل ايجادالعالم وخالقية زيد اللذين هما عبارتان عن تعلق القدرة بالتأثير فيهما لان المقدمة القائلة بان كلا منهما صفة كمال من دليل الجريان ممنوعة وكذا المقدمة القائلة بان عدمهما صفة كمال ممنوعة بل توجه المنع اليها اظهر لان الكمال لو وجد فانما يوجد فى الايجاد والخلق الحادثين لافى عدمهما ازلا وابدا ولذا لم يتعرض بمنعها والحاصل هو لايجرى فى كل منهما وان جرى فى بعضهما كتعلق العلم وسلب الجسمية وسائر النقائص لكن تخلف الحكم فيما جرى ممنوع لان تلك الاضافات والسلوب لايخلو الذات عن شيء منهما فى وقت لافى الازل ولافيما لايزال فتلخيص كلامه ان الجريان فى بعض من كل من الاضافات والسلوب ممنوع وفى البعض الآخر مسلم لكن تخلف حكم المدعى هناك ممنوع ففى كلامه صنعة احتباك من المحسنات البديعية وهى حذف منع التخلف فى جانب الاضافات ومنع الجريان فى جانب السلوب كل بقرينة الآخر فلايتجه عليه ان يقال لاوجه لتخصيص تسليم الجريان ومنع التخلف بالسلوب ولالتخصيص منع الجريان بالاضافات لجريان كل منهما فالمناسب ان يقال اما مثل خلق العالم وعدم خلقه فلا يجرى الدليل فيهما اذلا كمال فى شيء منهما واما مثل تعلق العلم وسلب الجسمية فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى وهو عدم خلو الذات فى وقت غير متخلف فيهما كمالايتجه عليه ان يقال الجواب عن النقض بمنع تلك المقدمة مضر لاصل الدليل وذلك لان موضوع تلك المقدمة فى اصل الدليل مخصوص بالموجود القائم بذاته تعالى اعنى الصفات الحقيقية وفى دليل النقض مخصوص بالاضافات والسلوب القائمة بذاته تعالى ومن البين انه لايلزم من منع كون الاضافة والسلب صفة كمال منع كون الصفة الحقيقية صفة كمال ليلزم الضرر نعم لوكان موضوعها فى الدليلين

شيئا

الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها فى الازل نقصا بل قد ندعى ان الخلو عنهـا فى الازل كمال يظهر به استيثاره

شيئا واحدا لكان منعها مضرا بقى كلام هو ان هـذا الجواب غير حاسم لمادة الاشكال اذلاشبهة فى كون التعلق الحادث للسمع والبصر كمالا خصوصا على القول بان تعلقهما نحو آخر من العلم كما ذهب اليـه الاشعرى ويفهم من العلاوة الآتية مايدفعه ومع ذلك فالاولى فى الجواب ان يقال لا نسلم جريان الدليل فى جميعها فان من الاضافات والسـلوب ماليس بكمال كالخالقية وعدم الخالقية وكذا عدم تعلق السمع والبصر بالمعدوم فلايجرى الدليل فيهما ومنها ماهو كمال كتعلق السمع والبصر وتعلق العلم وسلب الجسمية ولايجرى فى الاولين اذ لما امتنع حصولهما فى الازل لم يكن خلو الذات عنهما فى الازل نقصا ويجرى فى الاخرين ولايتخلف حكم المدعى فيهما (**قوله** فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال الى آخره) وماقيـل لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الواجب تعـالى فيعارضه ان يقـال لوكان من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن لا فى الازل فقط بل وفى كل زمان سابق على زمان ايجادها للقطع بامكان ايجاد العالم وخلق زيد قبـل زمان وجودها بالف سـنة اوالف الف سنة وهكذا الى غير النهاية فى جانب الازل كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال فى تقرير هذا الدليل ان كان ذلك الحـادث من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل مايتصف هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال انتهى فالاتفاق فى الصفة الحقيقية الموجودة فافهم ويمكن ان يحمل الدليل المذكور هنا عليه بان يحمل قوله فى الازل على معنى فى جانب الازل بحذف المضاف ليشمل نفس الازل والاوقات التى فى جانبه لكن لايرتضيه سياق كلام الشارح فيما بعد كما يظهر (**قوله** بل قد ندعى ان الخلو عنها) اى عن الخالقية فى الازل (كمال يظهر به استيثاره) اى تفرده تعالى بالقدم الزمانى يقـال استأثر بالشئ خصه بنفسه لكن التخصيص هنا بالايجاب لا بالاختيار والقدم الذاتى عند المتكلمين بمعنى عدم المسبوقية بالغير وكما ان وجود النظير فى القدم الذاتى نوع نقص فكذا وجوده فى القدم الزمانى فيكون التفرد فى كل منهما صفة كمال وقدمه تعالى زمانا يستلزم قدم لوازم ذاته من الصفات الذاتية بخلاف قدمه الذاتى فاندفع بعض الاوهام لايقال لوكان عدم الخالقية فى الازل كمالا لما زال عن الذات بالخالقية فيما لايزال لانا نقول الزائل بالخالقية عدم الخالقية لاعدم الخالقية فى الازل بل هو تعالى بعد خلق العالم متصف بعدم الخالقية فى الازل اذ لما كان سلب المطلق اخص من سلب المقيد لم يلزم من زوال عدم الخالقية زوال عدم الخالقية فى الازل واشار بقلة الادعاء الى ضعفه لان كون الاستيثار بالقـدم الذاتى كمالا ظاهر بخلاف الاستيثار

(قوله يظهر به استيثاره) بالقدم اقتضاء ذلك حدوث الصفات الفعليـة ممنوع

(قوله فان مثل ايجـاد العالم وخالقية زيد) اى من الاضافات التى يستلزم كونها كمالا كون العـالم قديمـا ليس من صفات الكمال ولايتوجه عليه ان يقال فيجب ان لا يتصف به الواجب تعـالى فان مايتصف به لابد ان يكون من صفات الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال فى وجودها وهو ممنوع (قوله بل قد ندعى ان الخلو عنها فى الازل كمال) فكيف يتـأتى امتناع تجددهـا فى ذاته تعالى وكون خلوه تعالى عنها نقصا

﴿ قوله على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم فى الازل ممتنع فلايكون عدم ايجاده فى الازل نقصا ﴾ لعله اشار بقوله يمكن الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا فى الازل لاينافى كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيمالايزال فيوجده فيه اذالقدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده فى وقت معين فلا يوجد الا فيه على ماصرح به الشارح وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم وبما ذكرنا ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلو عنها فى الازل كمال يظهر به استيثاره تعالى وتفرده بالقدم الزمانى وذلك لان استيثاره بالقدم الزمانى لايقتضى كونه خاليا فى الازل عن صفة الايجاد لما ذكر من جواز تعلق ارادته تعالى فى الازل بوجود العالم فيمالايزال اعنى بوجوده الحادث هذا وزعم بعض الناظرين ان حاصل قوله بل قد يدعى ان الخلو عنها فى الازل هو ان الوجود الازلى للاضافات لاستلزامه قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص الواجب تعالى بالقدم الزمانى نقص فلايتصف بها الواجب

تعالى واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فالاتصاف به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانيا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتعين حدوث اول معين بل معنى الازل كما قرر هو الزمان الغير المتناهى فى جانب المبدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدأ زمان حدوث فكل زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث آخر فاذا وجد خالقية زيد فى هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تعالى فى هذا اليوم لزم النقص فى الامس لعدم الاتصاف به فى الامس فاذا اتصف به فى الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى به قبله وهكذا فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاتصاف بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثانى بعده وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم فى الازل ممتنع الخ فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق اضافته فى وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى انتهى كلامه وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا فلان بناء كلامه رحمه الله ههنا على ان لايكون شئ من الصفات الاضافية كمالا اصلا وقوله بل قد يدعى ان الخلو عنها فى الازل كمال تأييد لذلك على ما اشرنا اليه فى الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان كون معنى الازل عندهم زمانا غير متناه فى جانب المبدأ بط قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهى فى جانب المبدأ والا لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح الشارح فيما سبق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا

تعالى بالقدم الزمانى كما استأثر بالقدم الذاتى على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم فى الازل ممتنع فلايكون عدم ايجاده فى الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة

بالقدم الزمانى فانه محل نظر ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام ترق من تجويز عدم كون الخالقية كمالا الى القطع به بان يقال لو كان الخالقية فيمالايزال كمالا لم يكن الخلو عنها فى الازل كمالا بل نقصا بناء على امكان وجود العالم فى الازل وامكان الاتصاف بالخالقية فيه واللازم باطل لان الخلو المذكور كمال فظهر امران * الاول فساد ماقيل مراده لو سلم ان مثل ايجاد العالم من صفات الكمال فى الجملة فلا نسلم انه منها مطلقا لجواز ان يكون منها فى الابد لا فى الازل فان الخلو عنه فى الازل كمال فكيف يكون الايجاد ايضا كمالا * الثانى اندفع ماقيل اذا وجد خالقية زيد فى هذا اليوم مثلا واتصف بها الواجب تعالى فى اليوم لزم النقص فى الامس لعدم اتصافه به فى الامس وهكذا فى اى يوم فرض الاتصاف لزم النقص قبله انتهى فانه انما يتوجه اذا كان الكلام مبنيا على تسليم كون الخالقية فيمالايزال كمالا كما زعمه القائل الاول كما لايخفى نعم يتجه مثله على العلاوة الآتية ﴿ قوله على انه يمكن ان يقال الى آخره ﴾ الظاهر ان مراده لو سلم ان ايجاد العالم فيمالايزال كمال فجريان الدليل فيه بعد ذلك ممنوع لان المراد من المقدمة القائلة بان الخلو عن صفة الكمال فى الازل نقص فى اصل الدليل ان ذلك الخلو نقص

(مع)

مع امكان الاتصاف به فى الازل فتلك المقدمة من دليل الجريان ممنوعة اذ لما امتنع وجود العالم فى الازل لم يمكن الاتصاف بايجاده فى الازل ويتجه عليه امران *الاول ماأشرنا من قبل * الثانى ان هذا المنع المبنى على تسليم كون الايجاد كمالا هادم لاصل الدليل اذ على هذا للخصم ان يقول الصفات الكمالية الحادثة التى جوزنا قيامها بذاته تعالى هى التى امتنع الاتصاف بها فى الازل لان جميع الحوادث متساويه الاقدام فى امتناع وجودها فى الازل على تقدير امتناع وجود العالم فى الازل فان قيدتم تلك المقدمة بامكان الاتصاف فى الازل فلا يقوم علينا والا كان تلك المقدمة ممنوعة كما منعتم فالوجه ان يحمل مراده على تأييد منع كون الايجاد كمالا ايضا بان يقال لوكان صفة كمال لكان الخلو عنها فى الازل نقصا وليس كذلك لان ذلك الخلو كمال فكيف يكون نقصا ولو سلم انه ليس بكمال فليس بنقص ايضا لانه انما يكون نقصا لو امكن الاتصاف به فى الازل وهو ممنوع لجواز ان يكون العالم ممتنع الوجود الازلى فلا يمكن الاتصاف بايجاده فى الازل فعلى هذا لا يرد عليه شئ من الوجهين المذكورين اما الاول فلما عرفت واما الثانى فلانه مبنى على تحرير تلك المقدمة بما اشرنا اليه فليس للخصم ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة كمال حادثة ممتنعة الوجود فى الازل نعم لاحد ان يقول حينئذ يجوز ان يقوم بذاته تعالى حادث لا كمال فيه وممتنع الوجود فى الازل لكن ذلك الايراد وارد غير مندفع على زعم الشارح وان كان مندفعا بما اشار اليه شارح المقاصد من الاتفاق على ان كل صفة حقيقية يتصف بها الواجب لابد وان يكون صفة كمال والاشارة الى ورود ماأورده فيماسبق صدره بالامكان وماقيل انما صدره بالامكان للاشارة الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا فى الازل لاينافى كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لايزال والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يوجد الا فيما لايزال كما صرح به وبنى عليه رد دليل الفلاسفة على قدم العالم ففيه نظر اما اولا فلان الشارح لم يصرح فيماسبق بكون ايجاد العالم ازليا كيف وتحقق الخالقية فى الازل بدون المخلوق فيه يستلزم تحقق العلة التامة بدون المعلول واحد المتضايفين بدون الآخر فى الازل ولا يجوزهما عاقل وانما صرح بكون تعلق الارادة الازلية بوجوده اللايزالى متمما لعلة وجوده فيما لايزال فيجوز ان يحمل كلامه هناك على انه لما كان تأثير القدرة تابعا لتعلق الارادة كان تعلق الارادة كالمتمم للعلة التامة والا فالمتمم فى الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة فى الازل من غير لزوم تسلسل وبهذا القدر ينهدم دليل الحكماء فاى حاجة فى هدمه الى قول ظاهر البطلان فحينئذ لايكون الخالقية ازلية لانها عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير بل حادثة متجددة عند حدوث العالم وان كان تعلق الارادة ازليا وهذا التوجيه من سوانح هذا الوقت فيندفع به ماأوردناه عليه فيماسبق واما ثانيا فلان الشارح صرح هنا بكون الخالقية وعدم الخالقية متغيرة متبدلة فلو فرضنا ان مراده هناك ذلك فليس كلامه هنا مبنيا على ذلك ولا على تجويزه والا لم يقتصر على منع الجريان

للممتنعات نقصا وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشيء كما بسطناه في بعض تعليقاتنا واما السلوب فيما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى

في الخالقية بل منع التخالف فيها فافهم (قوله وما يقال من ان ازلية الامكان الى آخره) اثبات لكون الخلو عن الايجاد في الازل نقصا بان يقال امكان كل ماهية ممكنة لازم لها بحيث يستحيل انفكاكه عنها ازلا وابدا والا لزم انقلاب الممكن الى شيء من الواجب والممتنع بالذات وهو قطعي البطلان فامكان العالم ازلي وازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اي امكان ان يكون العالم ازليا قديما واذا امكن ان يكون العالم ازليا كان الخلو عن ايجاد العالم في الازل خلوا مع امكان الاتصاف به في الازل فيكون ذلك الخلو نقصا وقوله ليس بشيء جواب عنه بمنع ذلك الاستلزام مستندا بجواز ان يكون امكان الممكن بالنسبة الى الوجود اللايزالي لا بالنسبة الى الوجود الازلي فيكون الممكن ممكن الحدوث وممتنع القدم وهذا مبني على انهم اختلفوا في ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اولا فذهب القوم الى الثاني والشريف المحقق بعدما نقل دليل عدم الاستلزام في شرح المواقف قال ولنا فيه بحث وهو ان امكان الممكن اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لابدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لاينافي الامكان الذاتي انتهى واعترض عليه الشارح في بعض تعليقاته بما حاصله ان الظرف في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان كان ظرفا لعدم المنع فهو عين ازلية الامكان لا امكان الازلية وان كان ظرفا للوجود فهو نفس المتنازع فيه فيكون مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلايلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا انتهى ولقائل ان يقول كل من الوجهين من الاعتراض مدفوع اما الاول فلان الظرف ظرف الوجود وليس هو المتنازع فيه بداهة ولاخفيا اذلاشبهة في ان وجوده في كل حد من حدود الزمان المفروض الى غير النهاية في جانب الازل ممكن واما الثاني فلانه اذا لم يكن للوجود الممكن حد وامكن له الوجود في جميع تلك الحدود الغير المتناهية معالابدلا فقط فقد امكن الازلية ولدفع ماذكره تعرض بالمعية وتحقيق كلامه قدس سره ان الممكن كما لايقتضي بذاته شيئا من الوجود والعدم فكذا لايقتضي كون المؤثر فيه فاعلا مختارا اوموجبا يفيدله الوجود بالاختيار اوبالايجاب بشروط معدة غير متناهية اوبلا شرط بل

ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من الاجزاء الازلية فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء الازلية فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية (قوله كما بسطناه في بعض تعليقاتنا) وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لايمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لايمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو بعينه ازلية الامكان ولايلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان ارادته ان ذاته لايمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلايلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا (الوجود)

فجريان الدليل فيها لايضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها (ولايتحد بغيره)

الوجود انما يحصل له لامر خارج هو تأثير الفاعل فان كان التأثير فيه بالايجاب بلاشرط كان الممكن ازليا قديما كصفات الواجب تعالى الحقيقية على مذهب الاشاعرة او بشرط او بالاختيار كان حادثا فهو في ذاته قابل لجميع انحاء الوجود والتأثير فيه فهو قابل لان يوجد في جميع اوقات الامكان فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية امكانا ذاتيا وان امتنعت بالغير كامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار ولايلزم النقض بعدم تعلق القدرة ببعض الممكن الذاتي لما عرفت ان عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير كعدم الصفات وايجاد الموجود ليس بنقص بل نقول الخلو عن الايجاد في الازل مع امكان ان يوجد العالم في الازل لازم الكمال الذي هو القدرة اذ لما كان الكمال في القدرة لافي الايجاب وامتنع استناد القديم الى القادر فمع ان وجود العالم في الازل ممكن يكون الخلو عن الايجاد في الازل بطريق الاختيار لازم الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل كمال فعلى هذا في تقرير البرهان نقول لاشيء من الصفات الكمالية الحقيقية بحادث والالزم خلو الذات عنها في الازل وقبل حدوثها مع امكان ان يتصف بها الواجب في الازل بان تصدر عن الذات بطريق الايجاب والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف نقص لايقال هذا جار في بعض الاضافات كالايجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات لانا نقول هذه كمالات اختيارية متفرعة على تأثير القدرة بالاختيار فلايمكن الاتصاف بها في الازل ولا قبل تأثير القدرة فلايجرى فيها الدليل واما الجريان في الكمالات الاضافية والسلبية الغير المتفرعة على تأثير القدرة كتعلق العلم والارادة والقدرة بالتصحيح لابالتأثير كلها في الازلي وكسلب الجسمية وغيرها من النقائص فمسلم لكن تخلف الحكم فيهما ممنوع فلااشكال ويقرب مما ذكرنا ماذكره المولى الجامي من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان الله تعالى كمالين كمالا ذاتيا مستغنيا عما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحياته وعلمه وغير ذلك من الصفات الذاتية وكمالا اسمائيا موقوفا على المظاهر فان كمال الاسماء انما هو بظهور آثارها انتهى وبهذا البيان اندفع ماأورده الشارح الجديد للتجريد حيث قال لوتمت الادلة المذكورة في هذا الباب لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اى سواء كانت حقيقية محضة او ذات اضافة او اضافة اوسلبا وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ انتهى وكان غرض الشارح من ايراد النقض المذكور والجواب عنه دفع ماأورده لكن قدعرفت مافي جوابه من الخلل لان كون ايجاد منافع العباد تفضلا ورحمة كما سيصرح به المصنف وكذا كون تعلق السمع والبصر صفة كمال مما لايقبل المنع بخلاف ماذكرنا فتأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام ﴿قال المصنف ولايتحد بغيره الى آخره﴾ لايخفى ان الاولى ان لايفصل

يطلق الاتحاد على ثلثة انحاء الاول ان يصير الشيء بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء اوينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب تعالى اوفى غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد

بينه وبين نفي الحلول لانهما متقاربان ويحصل رد النصارى وغلاة الشيعة بمجموعهما كما فعله في المواقف (قوله الاول ان يصير الشيء) اى الموجود (بعينه) اى بتعينه وتشخصة الخاص به (شيئا آخر) اى موجودا (من غير ان يزول عنه شيء من ذاته اوصفاته وانما عممنا الشيء من الصفة مع ان الزائل عن الشيء متبادر في الجزء فان هذا القيد لاخراج الاتحاد بالمعنى الثالث فانه اذا صار الابيض اسود فقدزال عن الابيض صفة البياض وفاض على الجسم بدله صفة السواد كما ان الماء اذا صار هواء فقد زال عن الماء جزؤه الذى هو الصورة النوعية المائية وفاض بدلها الصورة النوعية الهوائية سواء كانت الصورة النوعية جوهرا كما ذهب اليه الحكماء المشائية اوعرضا بان يتألف الجسم من الجوهر والعرض كما ذهب اليه الاشراقية والمتكلمون كما ان قوله اوينضم اليه شيء لاخراج الاتحاد بالمعنى الثاني فان كون التراب طينا بالضمام الماء اليه وصرح الشريف المحقق في شرح المواقف بان اطلاق الاتحاد على المعنيين الاخيرين مجازى والمعنى الحقيقي المتبادر هوهذا المعنى الاول وهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو فيتحدان بان يصير زيد عمرا وبالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله وثانيهما ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شيئا آخر غيره كعمرو فحينئذ يكون قبل الاتحاد امرواحد وبعده امرآخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده انتهى وماقيل هنا وجه ثالث اجدر بالاتحاد وهو ان يكون هناك شيئان فيتحدان بان يصيرا شيئا واحدا من غير ان يكون احدهما الآخر ولا ان يكون المجموع شيئا واحدا فغير متصور وكلام الشريف في المتصور لان الشيء الحاصل بعد الاتحاد اما ان يكون موجودا قبل الاتحاد اولايكون والثاني هو الوجه الثاني وعلى الاول فاما ان يوجد معه قبل الاتحاد شيء آخر فهوالوجه الاول اولايوجد فلا اتحاد بين اثنين بل يكون هو اتحاد الشيء بنفسه بقى هناشيء هو ان الظاهر انيقول من غير انيزول عنهما شيء الاان يرجع ضمير عنه الى كل من الشيئين لا الى الشيء الاول فقط فتأمل (قوله وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب الى آخر) اى سواء في اتحاد الواجب بغيره اوفى اتحاد الممكن بغيره ولك انتقول مراده سواء في اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده اوفى اتحاد الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد والمادى ومن العرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال (قوله لان المتحدين ان بقيا) بعد الاتحاد في الوجود (فهما اثنان) اى

(قوله لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلااتحاد

وان فنيافهما معدومان فلااتحاد وان فني احدهماوبقي الآخر فلااتحادايضا بل بقاء واحد

معروض الاثنينية لا معروض الوحدة فلا اتحاد بين الموجودين (وان فنيا) عند الاتحاد (فهما) بعد الاتحاد (معدومان فلااتحاد) بين الموجودين ايضا كما هو المدعى وان جاز اتحادها فى العدم وان فني احدها وبقي الاخر فلا اتحاد بين الموجودين ايضا بل هوبقاء واحد وفناء آخر وهوليس من اتحاد الموجودين فى شيء وايضا لايمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا يلزم انيكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما معا نعم قد يصير الموجود معدوما وبالعكس لكنه اتحاد بزوال وصف الوجود اوالعدم وهو الاتحاد بالمعنى الثالث لابهذا المعنى ومن هنا علم ان المراد من الموجودين الغير المتحدين اعم من ان يكونا موجودين فى الخارج اوفى الذهن ومن انيكون احدها موجودا فى الخارج والآخر موجودا فى الذهن ولذا قال المصنف فى المواقف وشارحه (هذا الحكم) اى عدم اتحاد الاثنين (بديهى فان الا ختلاف) والتغاير (بين الماهيتين او الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف بالذات فلايعقل زواله) يعنى ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه فى نفسه (ربما يزاد توضيحه فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث امرآخر فلا اتحاد بينهما بل هما قدعدما (وحدث امرثالث وان عدم احدها) فقط (فلااتحاد ايضا اذلا يتحد المعدوم بالموجود بديهة وان وجدا) اى بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما اثنان كما كانا قبله والفرض هوالتنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد فظن بعض الناس انهم حاولوا بذلك الكلام الاستدلال فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لولم يتحدا) انتهى كلامه واورد عليه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد حيث قال هذا الاتحاد ممتنع لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين اوفردين منهما اومن ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتى لا يعقل زواله اى لكل شيء خصوصية ما هو بها هوومتى زالت تلك الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض عليه بانه انكان استدلالا فنفس المتنازع فيه وانكان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذربما يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثانى ان الاثنين بعدالاتحاد انكان باقيين فهما اثنان لاواحد والافان بقي احدها فقط كان هذا فناء لاحدها وبقاء لآخر وان لم يبق شيء منهما كان فناء لهما وحدوث ثالث وايا ما كان فلااتحاد واعترض عليه بانا لانسلم انهما لو بقيا كانا اثنين لاواحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعدالاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لامحالة والا فاما ان يكون احدها فقط موجودا اولا يكون شيء منهما موجودا الخ فاعترض عليه بانا لانسلم انهما لوكانا موجودين كانا اثنين لاواحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد واجيب

مثلا مع بقائهما معا محال لانهما ان بقيا موجودين كما كانا قبل الاتحاد فظهر انهما حينئذ موجودان اثنان لااتحاد لاحدهما مع الآخر وان فنيا معا فهما معدومان لامتحدان وان فنا احدهما ويبقى الآخر فهو بقاء لواحد منهما وفناء للآخر فلااتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة واحدة بعدما كانا اثنين فنقول فالباقى حينئذ حقيقة هوالامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لان شيئا من الوحدتين اذا لم ينعدم كانت الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه محال قال الشارح فى حاشية التجريد ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير (ا) مثلا (ب) مع بقاء (ا) و(ب) معا كما يصير الجسم اسود ابيض مع بقاء ذاتيهما لازوال صورة الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه واذ فرض بقائهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقى هوالامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية يكفى فيها تحريرها اى بتلخيص اطرافها

عن هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك الوجود اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر اوغيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض عليه بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا ايضا فلم يكن التفصى عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضرورى والمذكور فى معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة فى محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا انتهى ونحن نقول يمكن التفصى عن هذا المنع الاخير بتمهيد هو ان امتياز احدى الهويتين عن الاخرى اما بذاتها كما فى امتياز هوية بسيطة عن هوية بسيطة اخرى اوعن هوية مركبة كامتياز مجرد عن مجرد اوعن جسم معين واما بجزئها كما فى امتياز هويتين من نوعين مركبين كزيد وهذا الفرس فانهما متمايزان بالصورتين النوعيتين هما متضادتان عند البعض سواء كانا جوهرين اوعرضين اوكالمتضادتين فى امتناع اجتماعهما فى محل واحد عند من خصص التضاد بالاعراض ولاشك فى ان مابه الامتياز لازم الهوية عقلا فى هذين القسمين لامتناع بقاء الشئ بدون ذاته اوجزئه بديهة واما بامر خارج كما فى امتياز هويتين من نوع واحد كزيد وعمرو وذلك الامر الخارج هو الامر المسمى بالتشخص الذى هو العوارض المشخصة فى الظاهر والوجود الخاص المستتبع لتلك العوارض فى التحقيق كما سبق من الشارح ولما كانت العوارض التابعة للوجودات الخاصة متباينة متضادة بحيث لايجوز اجتماعها فى محل واحد بداهة كانت تلك الوجودات متباينة لان تباين الآثار يدل على تباين مباديها قطعا فلو فرضنا امكان انفكاك تلك العوارض والآثار التابعة للوجود الخاص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان استتباع الوجود الخاص لما يترتب عليه عادى لاعقلى عند الاشاعرة فلاشك فى امتناع انفكاك التشخص عن الهوية عقلا لان الهوية هى الماهية المأخوذة مع التشخص فمتى زال التشخص زال الشخص بداهة وذلك التشخص هو الكون فى الاعيان بحيث يترتب عليه تلك الآثار المخصوصة عقلا اوعادة اومتلازم مع ذلك الكون بل نقول لما كان الاتحاد الذى نحن بصدد ابطاله هو الاتحاد من غير ان يزول عنهما شئ من الذات والذاتيات والصفات كانت الهويتان هنا مأخوذتين بشرط اوصافهما المتضادة المتباينة فلا يمكن انفكاك شئ من الاوصاف عنهما عقلا كما لايمكن انفكاك الكتابة عقلا عن الكاتب المأخوذ بشرط الكتابة وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فالاتحاد بهذا المعنى يستلزم اتحاد الماهيات المتباينة والمتضادة اذا تقرر هذا فنقول لو اتحد الجسم الابيض بالجسم الاسود من غير ان يزول عنهما البياض والسواد لزم اتحاد البياض بالسواد ذاتا ووجودا واللازم باطل لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد اما ان يحصل لها الكون فى الاعيان بحيث يترتب عليه تفريق البصر عقلا اوعادة اوالكون فى الاعيان

بحيث يترتب عليه جمع البصر عقلا اوعادة اويحصل لهما الكون بحيث لايترتب عليه هذا ولاذاك بل اثر آخر كالحالة المتوسطة بين الجمع والتفريق كما في الحمرة والصفرة فعلى الاولين ان كان الكون الحاصل بعد الاتحاد عين احد الكونين الاولين فقط فهو فناء لاحدهما وبقاء لآخر وان كان مثل احدهما فقط اذ لايجوز ان يكون مثل كل منهما فتلك الهوية الحاصلة مثل احدى الاولين لاعين احديهما ولاعين كل منهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث وعلى الثالث كانت تلك الهوية مغايرة لكل من الاولين مباينة لهما في الوجود الخاص والآثار بديهة عند العقول المستقيمة وان نازع فيه الخصم المعاند وليس الغرض مجرد الزامه بل بيان الحكم الواقع عند العقول السليمة وهذا مراد المصنف وبهذا الاعتبار كان امتناع اتحاد الوجودين اوضح فصح ان يكون تنبيها فاندفع ما اورده العلامة على المصنف لان مراد المصنف من البقاء هو بقاؤهما في الوجود كما اشار اليه الشريف فلايكون دليلا مغايرا للدليل المعدول اليه ولعل مراد الشريف المحقق من التفسير بقوله يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما الى آخره ايماء الى دفع اعتراض العلامة بمثل ماذكرنا بناء على ان البياض مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هويته الموجودة عقلا عند الاشاعرة لكن لايمكن ان ينفك عنهما الوجود الخاص عقلا اعني الكون في الاعيان بحيث يلزمه التفريق عقلا عند الحكماء وعادة عند الاشاعرة وكذا الكلام في هوية السواد وفي هوية الكيفية المتوسطة بينهما وان نازع فيه الخصم المعاند كالسوفسطائية كيف ولو جاز مثله لما حصل لنا الجزم بعدم اتحاد آبائنا الماضية ببعض الجمادات وبعدم كون الجمادات فضلاء نحارير وذلك مكابرة ظاهرة ومن الغرائب ان الشارح الجديد للتجريد بعد ماعجز عن دفع المنع الاخير المستند بجواز اتحاد الذاتين والوجودين معا عدل الى تقرير آخر بان غير الوجود الى التشخص ثم قال ولا يمكن ان يقال على قياس مامر في الوجود انهما بعد الاتحاد مشخصان بتشخص واحد هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لايمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما وانت خبير بأن التشخص اماعين الوجود الخاص او متلازم معه فمن جوز اتحاد الوجودين الخاصين يجوز اتحاد التشخصين قطعا ولذا اورد عليه الشارح هناك بأن للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما لاثنينية التشخص لالذاته فاذا زالت زالت مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان امتياز كل من الوجودين باثر خاص كان لازما لتعددها وقد زال بزوال التعدد مع بقائهما بصفة الوحدة وتلخيص ايراده عليه انه يجوز اتحاد التشخصين ايضا كالوجودين بأن يكون التشخص المعين مما يعرض له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود اللهم الا ان يحمل مراد شارح التجريد على ماذكرنا فيندفع مااورده عنه ثم قال

وفناء آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره

الشارح هناك يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحدا مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين فان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كليهما اوبارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض اوبارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابلها وذلك مالا ننكره بل نثبته في بعض الاشياء وليس هذا هو الاتحاد الذي تخيله انتهى وانت خبير بأن مآله ان الاثنين بشرط الاثنينية لايتحدان وهذا حكم بديهي لاينبغي ان يورد ويبين بالدليل او التنبيه في علم الكلام كما قيل ولا يجدي في المقام شيئا اذ للمانع ان يقول يجوز اتحاد الواجب بغيره لابشرط الاثنينية بل النافع في المقام ان يقال الواجب تعالى لايتحد بغيره لا من غير ان يزول عنه شيء من ذاته اوصفاته او ينضم اليه شيء ولا بأن يزول عنه شيء من ذلك ولا بان ينضم اليه شيء اما الاول فلامتناع الاتحاد بهذا المعنى مطلقا لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان الى آخره على مالا يخفى واعلم ان اتحاد المحمول بالموضوع في قولنا زيد انسان مثلا ليس من حيث كون الانسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه ماهية كلية بتجريده عن المشخصات الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك (قوله والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة) المراد من الحقيقة الواحدة هنا اعم من الحقيقة التي فاضت على المجموع صورة نوعية اخرى وراء صور الاجزاء كما في كون التراب بانضمام باقي العناصر انسانا اوشجرا اومعدنا معينا ومن الاعتبارية التي لم يفض على المجموع تلك الصورة كما في صيرورة التراب بانضمام الماء اليه طينا فان الاتحاد المجازي متحقق في كلا القسمين ولذا مثل بكون التراب طينا لايقال لعل مراده من الوحدة الوحدة الحقيقية على قول من ذهب الى حدوث الصورة النوعية الجوهرية في مثل الترياق والسكنجبين كما ذكره شارح المقاصد لانا نقول هذا المعنى للاتحاد شامل لما لم يحدث فيه الصورة الجوهرية كالسرير قال في شرح المقاصد ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا لابطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع المأآن في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا ومثله في شرح التجريد وقد قالوا الواحد بالاجتماع وحدته قد تكون بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد انتهى (قوله بطريق الاستحالة) هذه الاستحالة لغوية بمعنى انقلاب الشيء عن حالتها الاولى لا اصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة في الكيف ولذا احتاج الشريف في شرح المواقف الى تفسيرها بان يقول اعني التغير والانتقال دفعيا كان اوتدريجيا وقد قالوا صيرورة الماء هواء بفساد الصورة النوعية المائية وكون الصورة

او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود والكل فى حقه تعالى محال اما الاول فلمامر واما الثانى فلان احدهما ان لم يكن حالا فى الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضرورى وان كان احدهما حالا فى الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا فى الآخر وبالعكس والاول محال لاستغناء الواجب عن المحل وامتناع حلول المستغنى فى الآخر والثانى ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال

النوعية الهوائيـة والكون والفساد دفعيان بخلاف الحركة فى الكيف فان مطلق الحركة تدريجيـة ولذا عمم الانتقـال من الدفعى والتدريجى ولمـا كان تبدل الصورة النوعيـة للشيء تغيرا فى ذات الشيء وجوهره وتبدل الاوصـاف تغيرا فى عرضه قال الشـارح فى جوهره او عرضه والاولى فى ذاته ووصفه ليشـمل ذات الواجب تعالى وصفاته الا ان يقال انه اومى بذلك الى استحالتـه فى الواجب تعالى (قوله والكل فى حقه تعالى محال) الظاهر انه حمل الاتحاد المنفى فى كلام المصنف على مايعم المعانى الثالثة اى ما يطلق عليه الاتحـاد حقيقة او مجازا وانمـا عممه منهـا مع ان المصنف والتفتازانى حملاه فى المواقف والمقـاصد على المعنى الاول الحقيقى لانه لو لم يحمل على الاعم لم يصح بنفى الحلول والاتحاد بهذا المعنى رد جميع طوائف النصارى وان حمل قوله لايتحد بغيره على معنى انه تعالى لايتحد ذاتا اوصفة بغيره على نحو ماقدمناه فى نفى الحلول* لان قول بعضهم ان اقنوم العلم اتحد بجسد المسيح بطريق الانقلاب لحما ودما ظاهر فى الاتحاد بطريق الاستحالة وقول بعضهم تركب اللاهوت بالناسوت كالنفس مع البدن ظاهر فى الاتحاد بطريق الانضمام ففيه تعريض لهما كما ان العلامة التفتازانى عرض المصنف فى نفى الحلول حيث خصه المصنف بالحلول الاصطلاحى وعممه العلامة من الحلول فى المكان ليتم الرد المذكور ونحن نقول فيه نظر فعلى هذا ان حمل الغير فى كلام المصنف على الغير المصطلح عند الاشاعرة فيكون تخصيصا للمدعى بالنسبة الى نفى المعنى الاول مع عموم الدليل لانه كما يدل على امتناع اتحاده تعالى بما يباين الذات يدل على امتناع اتحاده تعالى بشيء من صفاته وان حمل على المعنى اللغوى ليشمل صفاته تعالى فنفى المعنى الثانى غير صحيح عند الاشاعرة لان ذاته تعالى بانضمام صفاته حقيقة واحدة متحصلة اى موجود فى الخارج على مذهب المتكلمين ولاخلاص الا بأن يحمل الغير على المصطلح ويحال نفى اتحاده تعالى بصفاته بالمعنى الاول على المقايسة مع قرينة عموم الدليل وحينئذ يظهر اختلال كلامه فيما بعد كما ستعرفه (قوله اما الاول فلمامر) وايضا يلزم ان يكون الواجب ممكنا لما ثبت من امتناع تعـدد الواجب على مافى شرح المقاصد (قوله اما الثـانى فلان احدهما الى آخره) حاصله لو كان تعالى بانضمام شيء آخر اليه متحدا بالمجموع الحاصل فاما ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشيء المنضم حلول اصطلاحى بمعنى اختصاص الناعت اولا يكون فعلى الثانى لايكون

(قوله وهذا ضرورى) فانا نعلم ضرورة انه لايحصل من الانسان والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة متحصلة

لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحـال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة التي يحلها صور المواليد ودعوى الاحتياج اوالانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هوالمحل

مجموعهما حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة بداهـة وعلى الاول فاما ان يكون الواجب حالا وهو محال مناف للوجوب الذاتي اومحلا مستغنيا عن ذلك الحال فيه فيكون ذلك الحال عرضا فان المحل ان احتاج الى الحال في بقائه يسمى هيولى والحال صورة والا فيسمى موضوعا والحال عرضا واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع والعرض حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج يتحد بها الواجب وان حصل هناك حقيقة واحدة اعتبارية كالعسكر الواحد ولقائل ان يقول ان اراد بالحلول مايعم الاصطلاحي والحلول في المكان لا بطريق احتياج الحال فهو لا ينافي الوجـوب الذاتي وان اراد الحلول الاصطلاحي كما هو صريح كلامه فان اراد بالحقيقة الواحدة الواحدة وحدة حقيقية فلا يتم التقريب لان المدعى نفي مطلق الاتحاد بالمعنى الثاني سواء كانت الحقيقة الحاصلة بالانضمام حقيقية كالشجر اواعتبارية كالطاين والبيت وان خص المعنى الثاني بالوحدة الحقيقية فلا يصح ردالملكائية من النصارى حيث زعموا الاتحاد بالجسـد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء كما سبق (**قوله** فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة) اقول الصواب ان يحذف قوله فلا يحصل منهما الى آخره فيقال بدله واللازم باطل اذ لما كان المراد من الغير الغير المباين له تعـالى كان ذلك الغير قبل اعتبار الحلول جوهرا اوعرضا قائما بواحد من الممكنات فان كان جوهرا يلزم انقلاب الجوهر عرضا وان كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر والكل قطعي البطلان وهـذا هوالاختلال الذي ذكرناه وايضا الاولى فيكون الحال صفة لان الحلول شامل لصفات الواجب (**قوله** واورد عليـه بانه الى آخره) ايراد على الشق الاول بانا لا نسلم انه اذا لم يكن احدهما حالا في الآخر امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان يحل فيهما ثالث فيحصل حقيقة واحدة الا يرى ان العناصر الممتزجة مع عـدم حلول شيء منها في الآخر حل في مجموعها صورة نوعية واحدة جوهرية فحصل هناك حقيقة موجودة هي الشخص الحيواني اوالنباتي اوالمعـدني وهي المواليد الثلثة (**قوله** ودعوى الاحتياج اوالانفعال الخ) جواب عن الجواب عن الايراد المذكور بابطال السند بأن يقال لو حل فيهما صورة نوعية جوهرية لزم احتياج الواجب الى الشيء المنضم وانفعاله منه اذ جميع الاجزاء المادية التي حل فيها تلك الصورة يحتاج كل منها الى الآخر

دفع لما يقال ان كون الواجب مع الغـير محلا للجزء الصوري يستلزم افتقار كل من الواجب والغير اللذين هما جزآن ماديان في الصورة المفروضـة الى الآخر وانفعاله عنه كما في العناصر الممتزجة التي ينفعل بعضها عن بعض فيفيض عليهـا الصورة النوعية الملائمة لذلك المزاج والانفعال عنه فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذه الدعوى غير مسـموعة فلا يتم في الصورة المفروضة وينبغي ان يعلم ان كون الواجب مع الغـير محلا للجزء الصوري داخل في النحو الثاني من الاتحاد فانه انضم الى الواجب فرضا شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة فلا مجال للقيل ان منع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض و فيضان الصورة النوعية على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال والكتب مشحونة به ولم ينقل عن احـد منع ولا خلاف فيه وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية ثم ممثل مع تسليمه في المثال فليس مما نحن بصدد ابطاله من احتمالات الاتحاد

لكن لانم انه لايحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية الجسمانية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التى هى عرض واما الثالث فلان التغير الجوهرى والعرضى فى حقه تعالى محال لما مر

وينفعل كل منها عن الآخر الا يرى ان صور المواليد انما فاضت على العناصر بحدوث كيفية متوسطة بين كيفياتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بأن يفعل كل منها فى الآخر باعتبار صورته وينفعل عن الآخر باعتبار مادته فيكسر كل منها صورة الآخر فى كيفيته ويحصل كيفية متوسطة بين حرارة النار والهواء وبرودة الماء والتراب وبين رطوبة الماء والهواء ويبوسة النار والتراب وحاصل الجواب ان كلية هذه الدعوى ممنوعة وان كانت مسلمة فى انفعال الاجزاء المادية للمواليد بل الاحتياج غير مسلم فى شيء من المواد اذالمحتاج هوالصورة الحالة فى الاجزاء لاالاجزاء وهو ظاهر واقول ذلك السند باطل لانه مستلزم لاجتماع المجرد مع مجرد آخر اومادى والاجتماع والافتراق ليس من شان المجردات على مانص عليه الشيخ ابن سينا ولذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من خواص الماديات نعم يرد على الشق الاول ان تركب النفس المجردة مع البدن اتحاد بالانضمام وليس بينهما حلول لابطريق حلول الصفة فى الموصوف ولابطريق حلول الشيء فى المكان وليست النفس محلا للصورة النوعية الحالة فى مادة الجسم فلا يقوم حجة على بعض النصارى الزاعمين بتركب الواجب تعالى مع الجسد كتركب النفس مع البدن فالوجه فى ابطال مازعموه ان يقال ان المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف انما يتعلق به لتحصيل الكمالات باتفاق الحكماء فهو مجرد لم يخرج جميع كمالاته الى الفعل وهو ينافى وجوب الوجود واما المجرد الذى جميع كمالاته بالفعل فلا معنى لتعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف بل هو يتعلق به تعلق التأثير والايجاد (**قوله** لكن لانسلم انه لايحصل الى آخره) منع للملازمة القائلة بأن الحال اذا كان عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع لمقدمة غير ملتزمة ههنا وان التزمها المستدل (**قوله** وادعوا ان الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية) اى الصورة الجسمية الممتدة فى الجهات الثلث والاعراض القائمة بها اى المختصة بنوع ذلك الجسم فان المنوع عندهم هو الصورة النوعية التى هى عوارض مخصوصة لامشتركة بين الانواع وانما خصه بالاشراقية مع ان المتكلمين مشاركون فى هذا الادعاء لانه اراد بالصورة الامتدادية الجواهر المتصلة الاجزاء بناء على ان القول بالوحدة الحقيقية موقوف على الاتصال والمتكلمون ينفون الاتصال وينكرون المقدار بل مطلق الكم فليس لشيء من الاجسام وحدة حقيقية عندهم (**قوله** اما الثالث فلان التغير الجوهرى بزوال جزء من ذاته) اذلا جزء له تعالى والعرضى بزوال صفة وحصول صفة اخرى

من عدم التبدل فى صفاته الحقيقية (وليس بجوهر) اذا الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن المكان والتحيز (ولا عرض) لان العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب تعالى مستغن عن غيره (ولا جسم) لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا (ولا فى حيز ولا فى جهة) لانهما من خواص الاجسام والجسمانيات (ولا يشار اليه بههنا او هناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال) كما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعض هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فنهم من قال انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال هو فى جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات ويأط العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهى محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال

من الصفات الذاتية محال لما مر من عدم تبدل الصفات الحقيقية ولاجل ان نفى الاتحاد بالمعنى الثالث موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وسطه المصنف بين الحلول والاتحاد فاندفع عنه ما اسلفنا ومنه يظهر وجه آخر لتعميم الشارح الاتحاد من المعنى الحقيقى (قوله اذا الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المتحيز الى آخره) كلمة او لتقسيم الحد بمعنى ان بعض المتكلمين عرفوه بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثانى الا ان اعادة المعرف يأباه فالوجه انها للشك فى ان حقيقته عندهم احد المعنيين قطعا فلا يكون جوهرا والا لكان الواجب ممكنا او متحيزا والكل محال واما كونه تعالى جوهرا بالمعانى الاخر المعتبرة عند الحكماء كالموجود المستغنى عن المحل او القابل للصفة فهو وان كان صحيحا بحسب المعنى لكن لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى فى الشرع وهو موهم للامكان والتحيز لكثرة استعماله فيهما (قوله لان العرض محتاج الى المحل المقوم الى آخره) كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين القائلين بان الموضوع ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل المحل على محل مالا على المحل المعين فان النزاع بين الفريقين فى الثانى لا فى الاول لان احتياج العرض فى وجوده الى محل ماقطعى فتأمل ثم لا يخفى انه اشار فيما سبق الى ان كل عرض حادث فالمناسب هنا ان يتعرض بالحدوث ايضا وان حمل على ان مراده انه تعالى ليس بعرض بالمعنى المعتبر عند الحكماء ايضا ففيه انه ينبغى مثله فى الجوهر اللهم الا ان يقال انه حمل العرض ههنا على معنى مطلق الصفة حادثة كانت او قديمة (قوله شاب اجرد) اى لا لحية ولا شارب له جعدة قطط الجعودة كون الشعر كالحلقة والقطط شدة الجعودة

(قوله اذا الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المتحيز بالذات) يشير الى ان المراد بالجواهر ههنا احد هذين المعنيين على ماذهب اليه المتكلمون فكونه تعالى جوهرا بمعنى الغنى عن المحل لا يقدح فى هذا قال المصنف رحمه الله فى المواقف ونعنى بالمتحيز بالذات المشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك (قوله امرد جعد قطط الخ) فى القاموس رجل امرد لا شعر عليه والجعد من الشعر خلاف السبط اى المسترسل وجعد قطط اى شديد الجعودة والشمط محركة بياض شعر الرأس يخالط بسواده قوله اطيط الرحل صوته من الثقل

(والحاصل)

هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفى جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى من الجسم الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية ابى العباس احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة فى القدح فى نفيها ورأيت فى بعض تصانيفه انه لا فرق عند بداهة العقل بين ان يقال هو معدوم وبين ان يقال طلبته فى جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين الى التعطيل هذا مع علو كعبه فى العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم فى بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها فى الدعاء ولا يخفى انه ليس فى هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفسه كما ان نفس الكعبة قبلة الصلوة وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز (ولا الجهل ولا الكذب)

والحاصل جعلوه تعالى شابا امرد فى احسن تصاوير الانسان ولما كانت هذه الصورة مما يشتهى لم يرتضها البعض الآخر بل جعله تعالى فى صورة تناسب العز والوقار وهى اوائل الشيخوخة فلذا قالوا هو اشمط الرأس واللحية والشمط بالفتحتين بياض شعر الرأس يخالط بسواده والرجل اشمط وقوم شمطان مثل اسود وسودان كذا فى الصحاح فما قيل اشمط بضم الهمزة والميم غلط واطيط العرش صوته والرحل مايحمل على الدابة ليركب عليه مثل السرج وغيره واذا كان جديدا وركب عليه الحمل الثقيل فهو يصوت والبلكفة منحوتة من بلا كيف كالبسملة والحمدلة (قوله وهؤلاء لا يكفرون) ولذا قال صاحب الامالى

ورب العرش فوق العرش لكن * بلا وصف التمكن واتصال

فافهم (قوله ورأيت فى بعض تصانيفه) فهو لم يجوز المجرد القائم بذاته بل انقاد الى وهمه حيث حكم بان كل موجود فهو فى مكان وجهة وهو من الاحكام الوهمية الكاذبة قطعا ولذا قال القائلون بتجرد النفوس الناطقة المراد من حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك (قوله لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين) اى متأخرى المجسمة لم يرض بكون الفوق قبلة الدعاء لا جهة الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز وانما قبلة الدعاء هى قبلة الصلاة فهو حمل قوله تعالى الرحمن

(قوله لا يبقى من الجسم الا اسم الجسم) فاى داع اذا فى اطلاق هذا الاسم عليه تعالى مع ايهامه النقص فى حقه سبحانه وعدم ورود الاذن به من الشارع قال بعض الفضلاء هؤلاء اسوء حالا من المصرحين (قوله بخلاف المصرحين الخ) خلاف ماثبت عن الفقهاء المجتهدين وائمة الدين لانهم مأولون لا مكذبون (قوله ميل عظيم الى اثبات الجهة) قد عم هذا الداء المتأخرين من اصحاب احمد بن حنبل رحمه الله سوى طائفة يسيرة منهم الشيخ ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى رحمه الله ومتابعيه وقليل ماهم

(قوله المتبعون لظواهر الكتاب والسنة) اما ظواهر الكتاب فكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء وقوله ان الله ينزل الى سماء الدنيا فى كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وغيرها (قوله ولا يخفى انه ليس فى هذا القدر غائلة اصلا) وذلك لان مراد ذلك البعض بكون الفوق جهة الله تعالى ليس انه جهة له تعالى حقيقة بل اراد به انه له شرفية لكونه قبلة الدعاء فاضافته اليه تعالى وكونه تعالى مختصا بجهة الفوق ليس الا لشرفه لا لكونه جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله ليس الا لشرفها لكونها قبلة الصلوة لا لكونها بيتا له حقيقة تعالى عن ذلك

لانهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لايجوز عليه التبدل لايحتاج الى سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف فى الوعيد بناء على انه مكرمة من الله تعالى يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما منه بان الكذب لايكون الا فى الماضى والخلف فى المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان فى الماضى او فى المستقبل ومن ثمه كذب الله تعالى المنافقين فقال تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون * والوجه فى دفعه ان آيات الوعيد مشروطة

على العرش استوى على حقيقته ولم يجعله من المتشابهات ولا كناية عن الاستيلاء والغلبة على العرش ومافى جوفه (قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان الخ) اى بعد ذكر ماقام البرهان عليه من الحكمين السابقين لاحاجة الى سلب الجهل بعدها لان الجهل ببعض المعلومات اوكلها اما من عدم العلم به فى الاصل وقد بطل ذلك باثبات شمول العلم واما بالنسيان فيلزم تغير صفته الحقيقية التى هى صفة العلم وقد بطل ذلك عند قوله ولا يقوم بذاته حادث فلا يرد عليه ماقيل فيه ان المصنف لم يقم عليهما برهانا فى هذه الرسالة نعم يرد عليه انه لم يسبق من المصنف التصريح بعدم زوال صفة حقيقية بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لايستلزم الاول لجواز ان يزول بعض الصفات ولا يحدث بعد زوالها صفة اخرى ابدا فاحتمال النسيان باق بعدها (قوله واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف فى الوعيد الى آخره) ولعله ذهب الى ان النقص ليس لازما لماهية الكذب فانه قد يكون مباحا بل واجبا فيما توقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة وانما يكون نقصا فيما اذا تضمن مضرة للغير لا فيما تضمن منفعة كما فى خلف الوعيد كما ان من اوعد لزيد بانه يقتله غدا ظلما فلاشك فى ان النقص فى صدق ذلك الوعيد لافى كذبه وسيجيء تحقيق الكلام (قوله ومن ثمه كذب الله المنافقين) اى فى قولهم ﴿لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم﴾ اذ الظاهر من قوله تعالى ﴿والله يشهد انهم لكاذبون﴾ فى قولهم هذا مع ان الخروج وعدم الاطاعة والنصرة استقبالية بالنسبة الى زمان تكلمهم بذلك القول بشهادة الصيغة وان الشرطية للاستقبال فلو كانا مخصوصين بالماضى والحال لما قال تعالى كذلك واعلم ان المراد من الصدق والكذب ههنا ماهو صفة المتكلم اعنى الاخبار والاعلام عن الشيء على ماهو به فى الواقع اولا على ماهو به لا صفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع او عدم مطابقته له والصدقان متلازمان كالكذبين ولذا دفع لزوم الكذب بتوجيه آيات الوعيد بالتخصيص اوبالانشاء (قوله والوجه فى دفعه) اى الوجه الصحيح فى دفع لزوم النقص ان آيات الوعيد مشروطة بشروط اى مخصص بقيود

(قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لايجوز الخ) يعنى ان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وكونه جاهلا فى الجملة لايتاتى الا بان يتبدل ويتغير صفته الحقيقية التى هى العلم مع ان تبدله وتغيره تعالى فى صفاته الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه كما مر فى بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى

بشروط معلومة من الآيات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون فى قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لاحقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره

مستفادة من الآيات الاخر كقوله تعالى ﴿ولم يصروا على مافعلوا﴾ الآية وقوله تعالى ﴿ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء﴾ وقوله عليه السلام ﴿التائب من الذنب كمن لاذنب له﴾ فيكون مثل قوله تعالى ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا﴾ بمعنى ان جزاءه جهنم خالدا ان لم يتب اوان لم يشأ الله تعالى مغفرته فيكون فى معنى الشرطيه فلا كذب فى عدم عقاب التائب والمغفور هذا هو الجواب المرضى عند المحققين ولادليل من الآيات والاحاديث على تخصيص آيات الوعيد الواردة فى حق الكفار ولايتجه على ذلك الجواب المرضى ان صيغة العموم المجردة عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد ممايتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لايجرى فى الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل فى العموم ولايكون ذلك الابدليل متصل لانا نقول تخصيص العام بيان لانسخ سواء بدليل متصل اومتراخ فان قيل فعلى هذا يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص وليس كذلك قلنا لا بل يجرى على عمومه فى حق العمل وفى حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته كما فصل فى اصول الفقه (**قوله** ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد الى آخره) لايخفى ان حمل الجمل الخبرية على الانشاء مجازى يحتاج الى قرينة صارفة كفقد فائدة الخبر ولازمها جميعا كما فى مقاومة الاسد ووضع الانثى وههنا ليس كذلك لثبوت فائدة الخبر ولذا صدره بالامكان لايقال لايجدى اخذ الامكان لما قالوا يمتنع المجاز فيما امكن الحقيقة لانا نقول الامتناع فى قولهم بمعنى سلب الامكان فى نفس الامر فى جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ فى مقام السند ههنا بمعنى الجواز العقلى لما قالوا ان احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز ولذا ترى المفسرين يجمعون المعانى الحقيقية والمجازية (**قوله** لاحقيقة الاخبار) لايقال لمثل قولنا الصبى يقاوم الاسد خارج تطابق النسبة الكلامية اولاتطابقه فيكون خبرا حقيقة لانا نقول المراد من الخارج ان يكون له ذلك الخارج فى الواقع وفى قصد المتكلم جميعا ومآله الى ان يكون لنسبة الكلام خارج فى الواقع ويقصد المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج اوليست بمطابقة له واذا قصد المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر موضوعا لمعناه من حيث كونه مطابقا للواقع فى قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له فى نفس الامر وهذا غاية توجيه ماقيل هنا من ان مرادهم ان يكون له خارج تقصد مطابقته اولامطابقته والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة للواقع فالتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع فكما لاقصد للمطابقة فى مثال المقاومة لاحكاية فيه لاستلزامها قصد المطابقة ولذا قالوا

(قوله فيكون فى قوة الشرطية) فكانه قيل ان العاصى ان اصر فى عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف عنه بالشفاعة وغيرها يكون معاقباً عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط وكلها لايستلزم كذبا

علماء العربية في مثل قولهم الصبي يقاوم الاسد لانشاء التعجب وفي قوله تعالى رب اني وضعتها انثى لانشاء التحزن (وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة) بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم

ان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على جواز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها وقد حقق الشارح المحقق في شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع وبذلك دفع البحث الغامض المسمى بالجذر الاصم وهو ان قائلا لو قال كلامي هذا كاذب او كل كلام اتكلمه اليوم فهو كاذب واشار بهذا الى نفس ذلك الكلام فلا يخلو اما ان يكون كل من الكلامين صادقا او كاذبا وايا ما كان يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وقد اظهر العلامة التفتازاني العجز عن جوابه وحاصل دفع الشارح ان الخارج نفس هذا الكلام فليس فيه حكاية الواقع فلا يكون خبرا حقيقة وان كان خبرا صورة ﴿ قال المصنف وهو مرئي للمؤمنين يوم القيامة ﴾ لا يخفى ان الظاهر انه معطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب وحينئذ فالظاهر ان يقول ويراه المؤمنون يوم القيمة الا ان العدول الى الجملة الاسمية للتوكيد والتنبيه على تحقق وقوع الرؤية لكثرة المنكرين لان القول بوقوع الرؤية في الآخرة بلا موازاة ومقابلة خاص بالاشاعرة ولشدة الانكار لان المعتزلة ومن يحذو حذوهم انكروا امكانها مع انها مستبعدة عند العقول واما عطفه على قوله وهو منزه عن سمات النقص فليس بمستقيم لان مابعده من الصفات السلبية كقوله لا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء وليس بمتبعض ولا متجزء معطوف على التفريع بقوله فلا شبه له وعلى التقديرين يتجه عليه انه لا وجه لتوسيط مسئلة الرؤية بين الصفات السلبية وكذا قوله ماشاء الله كان الى آخره بل محلهما قبيل قوله ولله ملائكة ذو اجنحة الى آخره اللهم الا ان يؤول بانه تعالى ليس غير مرئي ولا معطل (قوله وتحقيقه) اي بيان حقيقة مذهب الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراك تام لعل الادراك بمعنى الوصول لا العلم فان الجمهور لا يرتضونه كما سبق وانكشاف بليغ اي بالغ الى مرتبة فوق الانكشاف في العلم وان كان في تلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها

﴿ قوله لانشاء التحزن ﴾ خلاف الظاهر من قوله تعالى والله اعلم بما وضعت (قوله وهو تعالى مرئي للمؤمنين) مذهب اهل الحق في هذا الباب ان رؤيته تعالى جائزة في العقل اي ممكنة بالامكان العقلي بمعنى سلب وضوح ضرورة احد الطرفين وذلك كاف في حمل الآيات على ظواهرها ولا حاجة ﴿١٦٦﴾ الى الامكان الذاتي ومن يدعي غير ذلك فعليه البيان الوافي في المقصود وانها واجبة بالنقل لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم فكما يجب تصديق ذلك على مراد الله تعالى ورسوله اياه وانه حق ثابت بالمعنى الذي عناه من غير تأويل وتعيين معان كذلك يجب ذلك في قوله تعالى لا تدركه الابصار وماسوى ذلك من التأويلات التي ذكرت من الجانبين لهو الحديث فضول الكلام تركه من حسن الاسلام على ماهو طريقة السلف الصالحين والائمة الحنفية والمجتهدين وكبار الفقهاء والمحدثين لعدم تعلق الحكم الناجز به

(قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ) فسر الادراك التام بالانكشاف البليغ لئلا ينافي هذا ماسيأتي من الجواب عن احتجاج منكرين بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار من ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقة النيل والوصول (قوله وخروج الشعاع او الانطباع) الاول مذهب الرياضيين القائلين بانه جسم نوراني ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة وينتهي طرفه الى المبصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة المرئي ينطبع في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في الحس المشترك (ابلغ)

من كون تلك الشرائط شرطا فى ادراكنا فى هذه النشأة كونها شرطا فى النشأة الآخرة اذلاشك فى قدرة الله تعالى ان يخلق فى البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط كما قال (من غير موازاة ومقابلة وجهة) بل عند الاشعرى واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها فى هذه النشأة كاعمى الصين يرى بقة اندلس وكل موجود يمكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل واما النقل فكقوله تعالى

ابلغ من البعض الآخر بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده يحصل عقيب فتح البصر وهو اى ذلك الادراك فى رؤية الحاضر المشاهد انما يحصل لنا عادة بالمحاذاة اى المقابلة والقرب المعتدل لان البعد وكمال القرب مانعان عن حصوله وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروط مصمت اومركب من خطوط مجتمعة فى مركز البصر قاعدته على سطح المرئى اوعلى هيئة خط مستقيم يضطرب طرفه الواصل الى المرئى فيتحرك على سطحه فى طوله وعرضه بسرعة فيعمل هناك سطحا شعاعيا منطبقا على السطح المرئى كما ذهب اليه طوائف الرياضيين اوالانطباع اى انطباع صورة المرئى وشبحه فى الرطوبة الجليدية ثم فى مجمع النور ثم فى الحس المشترك كانتقاش شبح الشئ المقابل فى المرآة كما ذهب اليه الطبيعيون وفى حق الله تعالى فى الآخرة يحصل لنا هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يتجه ان يقال ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط اذلو فرضنا انها شرائط عقلية له فى هذه النشأة فلا نسلم انها شرائط له فى النشأة الآخرة ايضا لان رؤيتين مختلفتان بالماهية اوبالهوية لامحالة فيجوز اختلافهما فى الشرائط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفات المعتبرة فى رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية اوالرائى اوالمرئى عن جميع الحالات والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات نعم على هذا يتجه ان يقال من جانب الخصم نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لافى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسمات عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا فى شرح المقاصد اقول على ماذهب اليه الشيخ الاشعرى من كون الاحساس نحوا من نوع العلم لايكون ذلك الانكشاف التام الحاصل عقيب فتح البصر نوعا مغايرا للعلم الضرورى واما على ماذهب اليه الجمهور فلهم ان يقولوا يجوز ان يترتب على فتح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل بخلقه تعالى وهو قادر على كل ممكن (قوله بل عند الاشعرى) كان ماسبق مبنيا على تسليم كونها اسبابا عقلية وهذا على منع ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعمى الصين وهى بلدة فى اقصى بلاد المشرق بقة اندلس وهى بلدة فى اقصى بلاد المغرب والبقة البعوضة فعلى هذا يكون فتح البصر بل القوة الباصرة من الاسباب العادية ايضا (قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره) اى على امكانها فى الواقع قال فى شرح المقاصد

(قوله اذلاشك فى قدرة الله تعالى ان يخلق فى البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط) ويؤيده المأثور المشهور من كون الله تعالى بصيرا للعبد المتقرب اليه وكون ابصار هذا العبد به تعالى قال الامام حجة الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به تعالى وليس فى جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس فى مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة

حكاية عن موسى رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى وجه الاستدلال به امر ان الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي عليه السلام لا يطلب المحال

ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل فى الشئ سيما فيما ورد به الشرع الامكان مالم يردعه الضرورة اوالبرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن فى مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعى لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعى لانزاع فى امكانه بل وقوعه انتهى فظهر انماوقع منه فى شرح العقائد النسفية من تفسير قوله ورؤية الله تعالى جائزة فى العقل حيث قال بمعنى ان العقل اذاخلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البيان فبنى على كون المقام مقام النظر والاستدلال واشارة الى ان مجرد الجواز العقلى كاف فى ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكفيه عدم قيام البرهان على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها فلا يرد مااورده الخيالى من انه امكان ذهنى لانزاع فيه للخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام المناظرة والاحتجاج ولذا احتاج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك (**قوله** الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها الى آخره) اعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه * الاول انا لانسلم انه طلب الرؤية بل طلب العلم الضرورى وعبر عنه بما يستلزمه وهو الرؤية واطلاق الملزوم على اللازم مجاز شائع وهو للعلاف والجبائى واكثر البصريين * الثانى للكعبي والبغداديين وهو انه لو سلم انه طلب الرؤية فالكلام على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك نحو واسئل القرية واجابوا بان كليهما فاسد لانهما عدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى ﴿ لن ترانى ﴾ لسؤال موسى عليه السلام لان نفى العلم الضرورى غير صحيح وفاقا ولا نفى رؤية الآية كيف وقد اراه اندكاك الجبل وهو من اعظم آياته وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى الرؤية كذا فى الارشاد لامام الحرمين * الثالث للجاحظ واتباعه وهو انا لو سلمنا انه طلب رؤيته تعالى فانما يدل على امكانها لو طلبها لاجل الرؤية وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا ﴿ ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلموا امتناعها لهم بالطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الغرض من السؤال

ولامجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل بما لايجوز

ظهور امتناعها عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان قوله تعالى ﴿ لن تراني ﴾ انما يدل على نفي الوقوع لاعلى نفي الامكان وايضا لكان السؤال عبثا لايليق بشانه عليه السلام لانهم سألوا الرؤية قبل ذلك حين ماقالوا ﴿ لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ فزجرهم الله تعالى عن طلب مالايليق بجلاله تعالى باخذهم الصاعقة كما يزجر الاراذل عن رؤية الملوك فلم يحتج موسى عليه السلام في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافته الى نفسه وايضا الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة وان كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل بهم موسى في الغمام وخروا سجدا فسمعوا التكلم بامره ونهيه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه ﴿ وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ فارتدوا بعد ايمانهم فسأل موسى عليه السلام الرؤية فلايكفيهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبر بامتناع الرؤية وماقيل على هذا التقدير يجوز ان يسمعوا كلام الله تعالى بآذانهم ويكون هناك قرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم الترتيب والاستماع من جهة واحدة فمدفوع بانه لوكفاهم سماع ذلك لما قالوا بعد سماع التكلم بالامر والنهي لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فلما لم يكفهم ذلك كان تصديقهم بان المسموع كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عليه السلام بانه كلام الله وحيث لم يصدقوه في اخباره عليه السلام كان ذلك عبثا مع ان حمل الآية على السؤال لاجل قومه عدول عن الظاهر بلادليل * الرابع انه عليه السلام سأل الرؤية مع العلم بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والنقل كما في سؤال ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى واجيب عنه بانه لو كان لذلك لطلب اظهار الدليل السمعي الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال مما لايليق بشان العقلاء فضلا عن الانبياء عليهم السلام اقول وايضا لخوطب بما يدل على الامتناع وهذا اولى مما ذكره المصنف في الجواب عنه بعدم التفاوت في العلم القطعي اذ لاشبهة في ان العلم القطعي الحاصل بالدليل العقلي المؤيد بالنقلي اقوى من الحاصل بمجرده ولذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب بانه لاينبغي ان يكون بطلب المحال الموهم بجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة * الخامس انه سألها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى لاتتوقف على العلم بجواز الرؤية وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها عن الانبياء عليهم السلام واجيب عنه بان جهل كليم الله بما يجوز عليه تعالى ومالايجوز دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من العلم هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لايسلكها احد من العقلاء ولايجوز صدور الصغيرة عمدا عنهم بعد البعثة عند اهل الحق (**قوله ولامجال** للقول بجهل موسى الى آخره) جواب عن اعتراضهم الخامس وحاصله ان

على الله تعالى لايصلح للنبوة اذالغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولاريب فى نبوة موسى عليه السلام وانه من اولى العزم * والثانى انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن فى نفسه والمعلق على الممكن

مايجوز على الله تعالى ومالايجوز من جملة الامور التبليغية ولذا فصلت فى علم الكلام والجاهل ببعضها لايصلح للنبوة وهوظاهر ﴿ قوله والثانى انه علق الرؤية على استقرار الجبل الى آخره ﴾ تلخيصه ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل وهو ممكن فى ذاته ينتج من غير المتعارف انها معلقة على امر ممكن وكل ماهو معلق على الممكن فهو ممكن ينتج من المتعارف ان الرؤية ممكنة واعترض المعتزلة عليه ايضا من وجوه * الاول انا لانم انها معلقة على امر ممكن وانما يكون كذلك لو علقت على استقراره مطلقا او حال السكون وليس كذلك بل عقيب النظر الذى هو حال الاندكاك والحركة بدلالة الفاء التعقيبية فى قوله تعالى ﴿ فان استقر ﴾ الآية ولانسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب عنه ان الاستقرار حال الحركة وهو زمان التجلى ممكن بان يقع بدلها كمايدل عليه اسناد جعل فى قوله تعالى ﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ﴾ لان ذلك الجعل بالاختيار وفاقا ولوكان مسندا الى التجلى لانه اسناد الى السبب اذلاخالق لحركة الجبل سواه تعالى وهذا كمايقال الكتابة غير ضرورية للكاتب وقت الكتابة وان كانت ضرورية بشرطها وماقيل يجوز ان يكون معلقة على الاستقرار بشرط الحركة فقددفعه الشريف المحقق فى شرح المواقف بانه مستلزم للاضمار فى الكلام ولاقرينة عليه ولذا قال المصنف فى الجواب هنا انها معلقة على الاستقرار من حيث هو من غير قيد بحال السكون اوالحركة واعترض عليه شارح المقاصد بانه واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها لان الشرط التعليقى مستلزم للجزاء ثم اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن فى الاستقبال وعقيب النظر بدليل ان والفاء فلايرد السكون السابق واللاحق * اقول ولوسلم فكلمة سوف يحتمل وقوع الرؤية فى الآخرة * الثانى ان ليس القصد هنا الى بيان امكان الرؤية اوامتناعها بل الى بيان انها لم يقع لعدم وقوع المعلق عليه والجواب ان المدعى هنا لزوم الامكان سواء قصد اولم يقصد * الثالث انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية فى المستقبل فابقيت ابدا لتساوى الازمنة فكانت محالا وهذا فى غاية الفساد هذا بقى كلام هو ان المولى الخيالى اورد على كبرى المتعارف بانه يصح ان يقال ان العدم المعلول انعدم العلة والعلة قديمتنع عدمها بالذات كما لو قيل لوانتفى الصفات اللازمة لذات الواجب تعالى لانتفى الواجب فلانسلم ان كل معلق بالممكن فهو ممكن وقولهم الممكن لايستلزم المحال فمرادهم انه لايستلزم من حيث كونه ممكنا وان استلزمه من حيث كونه ممتنعا بالغير الايرى ان المستلزم لعدم الواجب وقوع عدم الصفات لاامكان ذلك العدم فانك اذاقلت ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب كان صادقا

﴿واذا﴾

ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لايثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلابد من علة مشتركة بينهما بل

واذاقلت ان امكن عدم الصفات امكن عدم الواجب كان كلاما كاذبا ووقوع عدم الصفات محال دون امكان ذلك العدم وبالجملة المستلزم لعدم الواجب الممتنع بالذات هوعدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك العدم لامن حيث امكانه فلم يكن المستلزم للمحال الاالممتنع ولوبالغير فلااشكال واجيب عنه بتحرير الكبرى من غير المتعارف بان المراد ان استقرار الجبل ممكن صرف لاامتناع فيه لابالذات ولابالغير ولاشك ان المعلق على مثل هذا الممكن ممكن في ذاته والامتناع الحاصل للاستقرار بتعلق الارادة الازلية بعدم استقراره في ذلك الوقت لايقدح في امكانه الصرف لان تعلق الارادة بهذا الجانب لم يكن بمايوجبه في الفاعل المختار فعلى هذا يظهر صدق قوله والمحال لايثبت على شيء من التقادير الممكنة اى الصرفة لانك اذا قلت ان قام زيد فاجتماع النقيضين واقع كان كاذبا فانه غيرواقع سواء قام زيد اولاوفي قوله عند وقوع المعلق عليه اشارة الى انه اذا كان الجزاء جملة خبرية فالحكم في الجزاء والشرط قيد من قيوده كماذهب اليه الشافعية لابين الشرط والجزاء من الاتصال لزوما اواتفاقا كماذهب اليه الحنفية والمنطقيون (قوله والجواهر كالطول والعرض الى آخره) الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلثة وفاقا بين الحكماء والمتكلمين لكن الخط عند الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم عبارة عن عرض ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليمي ولذا قسموا المقدار اى الكم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمي وعند المتكلمين النافين للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد فكون كل من الجوهر والعرض مرئيا بحكم الضرورة وباجماع الاشاعرة والمعتزلة وللتنصيص على ماذكرنا لم يقولوا كالطويل والعريض (قوله فلابد من علة مشتركة بينهما الخ) لماحمل بعضهم العلة المشتركة على مصحح الرؤية اعترض على الدليل بان تلك العلة يجوز ان يكون الامكان اوالحدوث لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية وهو امر اعتباري لايفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث اوالامكان الاعتباريين ايضا واجابوا عنه بان المراد من العلة مايتعلق به الرؤية اولا وبالذات والمرئي ثانيا وبالعرض فانا اذارأينا فرسا مثلافليس كونه مرئيا لاجل كونه فرسا اوحيوانا اوجسما ناميا بل لاجل كونه هوية موجودة ولذا قال الشارح يكون هوالمتعلق الاول للرؤية وبعدذلك اورد عليه بان صحة رؤية الجوهر لاتماثل صحة رؤية العرض اذلايسد احديهما مسدالاخرى فلم لايجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولوسلم تماثلهما فالواحد النوعي قديعلل بعلتين كالحرارة بالنار وبالشمس فلايلزم ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان متعلق الرؤية

من شئ مشترك بينهما يكون هو التعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود

لايجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى شيئا من بعيد وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا كالضوء اوالظلمة وان استقصينا فى التأمل فعلم ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة ولا يرد عليه ما اورده المولى الخيالى اخذا من كلام الشريف المحقق فى شرح المواقف من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئى خصوصيته الموجودة لانا نقول ليس المراد من الهوية المشتركة المطلقة هو الهوية بشرط عدم التعين بشئ من الخصوصيات ليكون اعتباريا بل المراد الهوية الموجودة المخصوصة لكن لابشرط شئ من الخصوصيات ولاشبهة فى كون الهوية المطلقة بهذا المعنى موجودة فى الخارج كوجود حيز ما للجسم على ما مر اليه الاشارة من المصنف نعم الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان و مفهوم الهوية المطلقة و مفهوم الماهية امور اعتبارية لكن مراد الشيخ الاشعرى القائل بكون الوجود عين الموجود من متعلق الرؤية هنا ماصدق عليه مفهوم الهوية المطلقة لابشرط التعيين فلا يرد ذلك نعم يرد عليه ما اشار الشريف فى ذيل هذا الايراد من ان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لايتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال وحاصله ان الاجمال المؤدى الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك ولذا قال الامام الرازى فى نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا لانبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لانرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى فليتأمل (قوله وذلك الامر اما الوجود الخ) فيه نظر اذ يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث اوالتحيز المطلق سواء كان تحيزا بالذات اوبالعرض ولو سلم فيجرى هذا الدليل فى صحة ملموسية الواجب تعالى مع التخلف ولامدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى انتهى واما الايراد على الحصر بجواز ان يكون تلك العلة الوجوب بالغير او الامور العامة كالماهية والمعلومية فمدفوع بان الاول غير مضر لان فيه اعترافا بصحة رؤية صفات الواجب تعالى والثانى باطل لاستلزامه صحة رؤية المعدومات بل الممتنعات لايقال جريانه فى الملموسية ممنوع اذ لاندرك بالملامسة الا الاعراض كالحرارة والبرودة والملاسة والخشونة لانا نقول ندرك بها الطول والعرض وهما جوهران باتفاق المتكلمين فجريانه فيهما قطعى على مذهبهم وان امكن المناقشة فيه وفى اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول والعرض عرضين قائمين

اوالحدوث اوالامكان والاخيران عدميان لايصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الاالوجود وهومشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلاواثت تعلم ان القول باشتراك الوجود ينافى مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شئ عينه وانه لااشتراك بين الوجودات الا فى اللفظ كماهو المشهور و اوله صاحب المواقف بان

بالجسم (قوله والاخيران عدميان) اى معدومان فى الخارج لكونهما من الاوصاف الاعتبارية المشتملة على السلب وايضا الامكان شامل لحال العدم فلا يكون علة مختصة بحال الوجود والمدعى ان صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لامتناع رؤية المعدوم ضرورة واتفاقا فلابدلها من علة مختصة بحال الوجود والامكان الشامل لحالتى الوجود والعدم لايكون علة لها بخلاف الوجود فانه وجودى غير متحقق حال العدم للتنافى بينهما (قوله وانه لااشتراك بين الوجودات الافى اللفظ الى آخره) لايخفى ان الاشتراك اللفظى موقوف على تعدد الوضع بحسب تعدد المعانى ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية فى علم الواضع حين الوضع لم يكن وضع لفظ الوجود بازائها باوضاع متعددة غير متناهية فلم يصح القول بالاشتراك اللفظى اللهم الاان يقال انه مبنى على مذهب الشيخ ان واضع اللغات هوالله تعالى فيجوز ان يضعه تعالى بازائها فى الازل بوضع واحد منقسم الى اوضاع غيرمتناهية كما قال الشارح فى علمه الاجمالى ولايكون هذا الوضع من قبيل الوضع العام بالموضوع له الخاص كوضع البشر الحروف واسماء الاشارات لان الخصوصيات فى هذا الوضع ملحوظة بذواتها لابواسطة امراجمالى كمافى وضع الحروف اويقال مراد الشيخ ان الوجود كالمشترك اللفظى فى انهما لم يوضعا للقدر المشترك بين الجزئيات وعلى التقديرين نقول مراد الشيخ من الوجود المشترك ههنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لامن حيث التعين بكونها حادثة اوممكنة اوجوهرا اوعرضا وهى مشتركة بين الواجب والممكنات ولفظ الوجود مجازا فيها على مذهبه وعدم اشتراك الوجود بالمعنى الحقيقى لاينافى اشتراك الوجود بالمعنى المجازى فلايرد ما اورده اذغايته ان الوجود فى هذا الدليل مستعمل مجاز فى الهوية المطلقة نعم القول بكون الوجود بالمعنى الحقيقى عين ذوات الموجودات مع القول بكونه مشتركا بينها يستلزم ان يكون جميع الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة بناء على ان الوجود طبيعة نوعية يتخصص بعارض الاضافات (قوله واوله صاحب المواقف الى آخره) وتبعه شارح المقاصد حيث قال الاعتراض يرد على الاشعرى الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشئ له هوية فاشتراكه ضرورى انتهى اقول حاصل القول بالمنافاة منع اشتراك الوجود مستندا بمذهب الشيخ وحاصل التأويل ان الشيخ لاينفى اشتراك الوجود بمعنى كون الشئ له هوية ما وكيف ينفيه وهو ضرورى وانما ينفى مازعمه المتكلمون من ان الوجود

(قوله والاخيران عدميان) اما الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية بالعدم وهو امر اعتبارى غير صالح لمتعلقية الرؤية والا لكان حدوث الاجسام من المحسوسات فكان غير محتاج الى دليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم وظاهر ان السلب غير صالح لمتعلقية الرؤية (قوله ينافى مذهب الشيخ) مع ان هذه الطريقة المبنية على اشتراك الوجود طريقته

مراد الشيخ انه ليس فى الخارج هويتان احداهما الوجود والاخرى الماهية فالاتحاد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافى اشتراكهما فى مفهوم مطلق

عرض قائم بالموجود كسائر الاعراض القائمة بمحالها فنى الخارج هويتان احديهما وهى الوجود قائمة بالاخرى وهى الموجود كالسواد مع الجسم الاسود فراده من قوله وجود كل شئ عينه ليس انه عينه فى الواقع بل المراد انه ليس فى الخارج هويتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد مع الاسود وذكر العينية وارادة هذا المعنى بطريق التجوز بعلاقة الخصوص والعموم لان العينية اخص مطلقا من عدم الهويتين بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم تعدد الهوية الخارجية لكون احديهما اعتبارية فاندفع كلا وجهى الايراد الذى اورده المحقق الشريف فى شرح المواقف نعم يتجه على هذا التأويل ان الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور امر اعتبارى ومعقول ثان لا موجود خارجى يتعلق به الرؤية كالحدوث والامكان ويمكن دفعه بان المراد من كون الوجود مرئيا كون مبدأ انتزاعه مرئيا دون مبدأ انتزاع الحدوث والامكان لانا نرى الهويات من حيث كونها موجودة لا من حيث كونها حادثة او ممكنة والالما احتجنا بعد رؤية العالم الى دليل حدوثه او امكانه كما لم نحتج الى دليل وجوده وذلك لان ادراك الجسم مثلا من حيث الوجود يكفيه ملاحظته مع آثاره المرئية ولا يتوقف على ملاحظة العدم بخلاف ادراكه من حيث الحدوث او الامكان ولك ان تقول كل من القديم والحادث من اقسام الموجود الخارجى لكن المعتبر فيهما الوجود فى الجملة فالحادث الفانى كما انه حادث عند وجوده كذلك هو حادث عند عدمه اللاحق لكونه موجودا فى الجملة ولذا كان الحركة الواحدة حادثة عند انتهائها مع ان جميع اجزائها منقضية فى ذلك وكذا الضربات العشرة حادثة عند تمام العاشرة مع ان جميع اجزائها منقضية وقد سبق من الشارح ان الوجود التعاقبى نوع من وجود المجموع فحينئذ نقول لما كان الحدوث والامكان مشتركين بين حالتى الوجود والعدم لم يكن مبدأ انتزاعهما علة خاصة بحال الوجود بخلاف مبدأ انتزاع الوجود وعلى التقديرين فتلخيص دليلهم هذا انا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض فاذا نرى الهوية من بعيد ولا نشك فى وجودها ونحتاج فى كونها جوهرا او عرضا الى دليل فظهر ان المرئى هو الهوية المشتركة بينهما وهو لا ينافى اثباتهم كون الخصوصيات مرئية فى بعض الاحيان ايضا ليكون مكابرة كما قال الامام الرازى ثم ان تلك الهوية المشتركة المرئية ليست مختصة بالاشتراك بين الممكنات بل هى مشتركة بين الواجب والممكن ايضا لانا نريها من حيث كونها موجودة لها كون فى الاعيان لا من حيث كونها حادثة او ممكنة فلا يرد عليه ذلك نعم يرد عليه ان كون المرئى هوية مشتركة ممنوع لجواز ان يكون الاجمال راجعا الى الادراك لا الى المدرك فيجوز ان يكون المدرك خصوصية

(قوله فالاتحاد بينهما بحسب الصدق) اى بحسب ماصدق عليه اذ ليس فى الخارج الا ماهية واحدة يصدق عليها مفهوم الوجود وليس هناك امر آخر مسمى بالوجود قائم بها قيام السواد بالجسم واما ذهابه الى كون الوجود مشتركا لفظيا فهو انما هو باعتبار ما يلزم من ظاهر مذهبه لا باعتبار تصريحه به على ما اشار اليه الشارح

الوجود وهذا التأويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود لكن اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة قد يكون بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا هكذا قيل

الجوهر اوالعرض اوالوجود بشرط التحيز المطلق وانتفاء الواسطة في الاثبات لايوجب انتفاء الواسطة في الثبوت وكذا يرد النقض بصحة الملموسية (قوله وهذا التأويل في غاية البعد الى آخره) الظاهر ان وجه البعد ما اشار اليه الشريف من البحث بوجهين الاول ان انتفاء الهويتين في الخارج لايستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود في الخارج حتى يكون ماصدق عليه احدهما عين ماصدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لايكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية الثاني انه لوكان وجود كل شيء عين ذاته لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لاشك في ان السواد موجود انتهى وقد عرفت انه انما يتوجه على المؤول لوكان التأويل بحمل كلام الاشعري على حقيقته وقد عرفت انه بالتجوز فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تأويل كلام العاقل خصوصا كلام صاحب المذهب بما يقتضيه الضرورة في غاية القرب لاسيما اذا كان ذلك لرد مازعمه المتكلمون كما اشرنا (قوله ان الشيخ الى آخره) جواب آخر بدل التأويل المذكور لكن التأويل مبني على كون الاستدلال تحقيقيا وهذا مبني على كونه الزاميا بناء على ان الاشتراك الممنوع مسلم عند الخصم وهذا القائل هو الآمدي حيث قال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لايعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولايجب كون الملزوم معتقدا لما تمسك به انتهى ولما لم يكن مرضيا عند المصنف ذهب الى التأويل المذكور (قوله وقد ثبت وقوع رؤيته الى آخره) شروع في اثبات الوقوع بعد اثبات الامكان فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره قال الآمدي اجتمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخر وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لاوقيل نعم والحق انه لامانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤيته حقيقة ولاخلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوي الحواس واختلفوا في رؤيته تعالى لذاته كذا في شرح المواقف (قوله والنظر في اللغة قد يكون الخ) يعني ان النظر مشترك بين هذه المعاني والاستعمال بواحد من هذه الحروف الجارة او بدونها قرائن معينة لها فمتى كان متعديا بنفسه كان بمعنى الانتظار ومتى

(قوله والنظر في اللغة) قد استعمله الحريري على معان ثلاثة في قوله شعر فهذه قصتي وقصته فانظر الينا وبيننا ولنا قوله وفيه نظر وتأمل اى في كونه بمعنى الانتظار بل يجوز ان يكون المعنى الرأفة والتعطف منهم وان يكون انظروا الينا فانهم اذا نظروا اليهم استقبلوهم بوجوههم فيستضيئون بنورهم وفي القاموس نظره واليه تأمل بعينه هذا

بقوله كما هو المشهور (قوله وهذا التأويل في غاية البعد) لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شيء عينه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية كالحدوث وغيره عينا ولم يقل به الشيخ

وفيه نظر وتأمل وقديكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ بفي يقال نظرت في الكتاب وفي ذلك الامر اي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف وحينئذ يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل حينئذ بالى

كان متعديا بفي كان بمعنى التفكر ومتى كان متعديا باللام كان بمعنى الرأفة والتعطف اي الميل ومتى كان متعديا بالى كان بمعنى الرؤية كما في هذه الآية وماعدا الاخير ليس مما نحن والتعرض لها لتوقف الاستدلال على الاول والثاني والثالث للاستطراد والانكشاف بالاضداد وليس المراد ههنا عكوس هذه الشرطيات وبيان ذلك مع التوقف المذكور ان حاصل الاستدلال ان النظر في هذه الآية موصول بالى وكل ماهو موصول بالى فهو بمعنى الرؤية ومن البين ان بيان هذه الكبرى انما يكون بالشرطية التي ذكرناها لا بعكسها القائل بانه متى كان بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه فظهر ان المراد هذه الشرطيات لا عكوسها واما توقف الاستدلال على الاول فلان المعتزلة اوردوا عليه بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار ولما لم يصح منع المقدمة الاستقرائية بلا شاهد استشهدوا بقول الشاعر

وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام

ومن البين ان الظماء اي العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه اي الموصول بالى على معنى الانتظار ليصح التشبيه وبقوله

وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتي بالفلاح

اي منتظرات اتيانه بالظفر والفلاح واجاب الاشاعرة عن ذلك بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد لان الحذف والايصال شائع فليس حمل الموصول بالى على معنى الانتظار في البيتين باولى من عكسه بل الاولى عكسه لان الموصول بالى نص في الرؤية فالمتعدي بنفسه في البيت الاول يجوز ان يكون بمعنى رؤية الظماء مطر الغمام مشتاقين اليه وفي البيت الثاني بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وهو العلو الذي هو قبلة الدعاء ولذا يرفع اليه الايدي اوالى آثاره تعالى من الضرب والطعن في الاعداء الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وللايماء اليه اورد الشارح النظر والتأمل على شهادة شاهد الشرطية الاولى (قوله وفيه نظر وتأمل) اما النظر فبأن يقال انما يصح معنى الانتظار لوكان هذا الخطاب حين جواز الصراط اوالمحشر وهو ممنوع لجواز ان يكون من النار الى الجنة على نحو قولهم * ان افيضوا علينا من الماء * والظاهر ان نور المؤمنين في وجوههم يسعى بين ايديهم فيكون النظر بمعنى الرؤية قطعا واما التأمل فبأن يقال لوسلمنا ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز فالانتظار بعد الخطاب انما يكون في امثاله بعد النظر فالظاهر ان المراد انظروا الينا منتظرين لنا على طريق تضمين معنى الانتظار وليس التضمين مخصوصا بالمتعدي بحرف الجر بل قد يكون في تعدية اللازم كما قالوا في قوله تعالى فاستبقوا الصراط

(قوله وفيه نظر وتأمل) لعل وجه النظر هو ان النظر المتعدي بالى قد يجيء بمعنى الانتظار ايضا كما في قول الشاعر * وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتي بالفلاح * وفي قوله * وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام * ومن المعلوم ان الظماء والعطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه ووجه التأمل هو انه يجوز ان يحمل النظر الموصول بالى في هذين المثالين على الرؤية بان يقال في الاول وجوه ناظرات الى جهة الله تعالى وهي العلو في العرف ولذا يرفع الايدي اليها في الدعاء او يقال ان المراد ناظرات الى آثار الله من الضروب والطعن الصادرين عن الملائكة التي ارسلهم الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر ويقال في الثاني ان المعنى انهم يرون بلالا كما يرى الظمآء ماء يطلبون ويشتاقون اليه

والنظر فى الآية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت مبشرة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى

ان تعدية الاستباق بتضمين معنى جاوزوا ونحن نقول وكذا سائر المعانى كما يظهر من شواهدها فالنظر لاينفك عنه معنى الرؤية وان تضمن معنى آخر كالانتظار والتفكر والرأفة فالمعنى فى البيت الاول كما نظر الظماء الى الغمام منتظرين مطره وفى البيت الثانى ناظرات الى جهته تعالى منتظرين لاتيان الظفر من تلك الجهة التى ينزل منها آثار رحمته وماقيل وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية عن المنافقين اذ يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقتبس من نوركم فالانتظار من المؤمنين لايناسبه ولذا فسر بعضهم بانظروا الينا فليس بشئ اذ لايلزم من طلب المنافقين انتظارهم ان ينتظروا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده من النظر ما اورده المعتزلة على الكبرى ومن التأمل جواب الاشاعرة عنه كما عرفت ولعلهم ظنوا ان المراد ههنا عكوس الشرطيات التى ذكرناها وذلك ظن فاسد لايخفى (قوله وليس بمعنى الانتظار) جواب عن ايراد المعتزلة بوجهين احدهما بمنع الصغرى بان يقال لانسلم ان النظر فى الآية موصول بالى وانما يكون كذلك لوكان الى حرف جر وهو ممنوع بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء فيكون النظر بمعنى الانتظار اى منتظرة نعمة ربها لكونه متعديا بنفسه وثانيهما ماقدمنا من منع الكبرى لجواز ان يكون الموصول بكلمة الى بمعنى الانتظار بشهادة قول الشعراء وقد اشار الى جواب الثانى خاصة واشار الى جوابهما مغاهنا وحاصل الجواب انه لايجوز حمل النظر فى الآية على معنى الانتظار لانه غم وموت احمر كما فى المواقف فلا يناسب مقام التبشير وما يقال يجوز ان لايخلق الله غما فى الانتظار للمؤمنين فى الآخرة لان ترتبه على الانتظار عادى يجوز تخلفه عنه فمدفوع بان التبشير والانذار بما نعلمه لذة وعذابا ولذا لم يقع التبشير بالنار والانذار بالجنة مع امكان ان يخلق الله تعالى الفرح واللذة فى النار والعذاب والالم فى الجنة (قوله واما السنة فكقوله عليه السلام سترون ربكم) الحديث وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة (قوله والمعتمد فيه الاجماع الى آخره) يشير الى ماذكره المصنف فى المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لاتفيد علما قطعيا بل ظنيا فلا اعتماد لهما لانهما عليه لان المطلب يقينى والمعتمد ههنا هو اجماع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وهو مستلزم لجوازه على ان الآيات والاحاديث محمولة على ظواهرها (قوله احتج المنكرون) معارضة فى الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار

ومن الرحمن مسيلمة الكذاب وكان اتباعه يطلقون عليه هذا الاسم تعنتاً والشاعر من بنى حنيفة بطن من بكر بن وائل ومن قرأه بالباء يوم بدر وحمله على الوقعة المعروفة الواقعة فى صدر الاسلام فقط

(قوله وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت الخ) دفع لما لما يقال ان الى فى الآية ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة اولما يقال ان الى ههنا بمعنى عند ومعنى الآية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار غم ولذا قيل الانتظار الموت الاحمر وهو لايناسب لسياق الآية لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال وذلك فى رؤية الله فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لافى الانتظار المؤدى الى عبوسته (قوله وهو مستلزم لجوازه) اى

 عليه مستلزم لجواز وقوع الرؤية وصحة الرؤية وهو ظاهر ضرورة امتناع وقوع الممتنع والاجماع عليه فهذا الاجماع كما يبطل قول النافين للوقوع اصلا يبطل قول النافين لجوازه وصحته

لاتدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه لايرى وماكان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا وماكان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك بالبصر هو الرؤية مع الاحاطة بجميع جوانب المرئى اذ حقيقة الادراك النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون اى ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثانى والثانى ان هذه القضية رفع الايجاب الكلى ولااقل من احتمال الآية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد السلب عليه فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لايتم الاستدلال الثالث انا لوسلمنا ان الآية عامة فى الاشخاص فلانم عمومها فى الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها

محجوزا انما هو الرؤية بالبصر لاالعلم وقد نفى ذلك الادراك عن كل بصر مادام موجودا واما الامكان فلان مابه التمدح يجب ان يكون فى حقه تعالى من صفات الكمال وهو سلب الرؤية وماكان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصا محالا فى حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى (قوله مع الاحاطة بجميع جوانب المرئى) فرؤية بعض جوانبه دون بعض ليست بادراك وان كانت رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقا من الرؤية وسلب الاخص لايوجب سلب الاعم ولعل المراد من الجوانب اعم من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المنفى هو الادراك المؤدى الى الاكتناه ويؤيده قوله وحقيقته النيل والوصول وانما حملوه على هذا المعنى بشهادة قوله تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه وعلى وجه الاكتناه ومن غفل عنه قال ماقال (قوله والثانى ان هذه) حاصل هذا الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمنين يرونه تعالى فى الآخرة دون الكفار فيجوز ان يكون الآية محمولة على رفع الايجاب الكلى بان يعتبر عموم استغراق الجمع المحلى باللام فى جانب الحكم المنفى بمعنى ليس كل بصر يدركه لافى جانب النفى ليكون سلبا كليا بمعنى لاشئ من الابصار يدركه تعالى وان جاز ذلك ايضا كالمبالغة الملحوظة فى جانب النفى فى قوله تعالى وماالله بظلام للعبيد ولااقل من احتمال الآية هذا المعنى واذا ثبت هذا الاحتمال سقط الاستدلال على مطلوبكم الذى هو السلب الكلى واما ماذكره المصنف فى المواقف من ان اللام فى الجمع المحلى ان لم يكن للعموم والاستغراق فالآية حجة لنا لاعلينا اذ يكون القضية حينئذ سالبة مهملة بمعنى لايدركه بعض الابصار بناء على ملاحظة الاهمال المستفاد من لام الجنس فى جانب النفى كاز عموه فى لام الاستغراق ونفى الادراك عن بعض الابصار يدل بمفهومه على ثبوته للبعض الآخر كماذكره اهل العربية من ان نفى المقيد راجع الى القيد ففيه نظر ظاهر ولذا لم يلتفت اليه الشارح ثم الاولى للشارح فى هذا الجواب ان يقول لوسلمنا ان ادراك البصر عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الايجاب الكلى كماقال فى الجواب الثالث (قوله فانها سالبة مطلقة)

(قوله والثانى ان هذه القضية) وهو قوله لاتدركه الابصار رفع للايجاب الكلى وذلك لان قوله تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية (قوله ولااقل من احتمال الآية لهذا المعنى الخ) يعنى ان الآية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلى دلالة قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكلى دلالة قطعية لاحتمالها رفع الايجاب الكلى الذى هو سلب جزئى بان يكون المعتبر فيها اولا العموم ثم ورود النفى عليه وهى مع هذا الاحتمال لايكون حجة علينا لان ابصار الكفار لاتدركه اجماعا

حيث لايرى فى الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يمكن فيه تمدح وانما التمدح للممتنع المتعذر بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل

اى لا دائمة قائلة بان لاشىء من الابصار يدرك له تعالى مادامت موجودة ولاضرورية مطلقة كما زعمها المعتزلة حيث نفوا الوقوع والامكان لايقال بل هى دائمة مطلقة بشهادة صيغة المضارع الدالة على استمرار نفى الرؤية لانا نقول يجوز ان يلاحظ الاستمرار المذكور فى جانب المنفى ايضا لافى جانب النفى كما قالوا فى قوله تعالى * لو يطيعكم فى كثير من الامر لعنتم * الآية ولو سلم فالمستفاد من صيغة المضارع هو الاستمرار التجددى كما فى قوله تعالى * الله يستهزئ بهم * اى ينزل عليهم الهوان والحقارة وقتا بعد وقت وذلك للتشديد فان فى الدوام اعتيادا يهون الصبر بخلاف التكرر بعد الخلاص لا الاستمرار الدوامى والمنافى للسالبة المطلقة هو الاستمرار الدوامى لا التجددى واعلم ان هنا جوابا رابعا اشار اليه المصنف فى المواقف وهو انا لو سلمنا ان الآية عامة فى الاوقات ايضا فالمنفى رؤية الابصار ولايلزم من عدم رؤية الابصار عدم رؤية ذوى الابصار لجواز ان يكون ذلك النفى نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا فلايلزم منه نفى الرؤية بالجارحة من غير مواجهة وانطباع (قوله وما قيل من التمدح الى آخره) جواب عن استدلالهم بالآية على نفى امكان الرؤية وحاصل الجواب المعارضة بالقلب بان يقال انه تعالى تمدح بانه لايرى وكل من تمدح بذلك فهو ممكن الرؤية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان التمدح فى عدم الرؤية للتعزز والاحتجاب بحجاب الكبرياء مع امكان الرؤية كما يمدح الملوك بذلك لا مع امتناعها والا لكانت المعدومات ممدوحة بعدم الرؤية واما ما اورد عليه المولى الخيالى من ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعنى العدم كما ان الاصوات والروائح لاتمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشىء لايمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد مع امتناعهما فى حقه تعالى فليس بشىء اصلا لان التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصر فى الظاهر فى التعزز والاحتجاب مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك ممدوحا بعدم الرؤية من البلاد البعيدة وكذا الاصوات والروائح اذ لاتمنع ولا احتجاب بحجاب الكبرياء لشىء منها كالمعدوم واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليهم شىء لان مقصود المعارض القاء الشك فى دليل الخصم لا اثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان (قوله ولان عدم رؤيته فى الدنيا الى آخره) قيل دليل على ان التمدح حجة عليهم وعطف على قوله لانه لو امتنعت الى آخره وليس بشىء اذ الكناية غير كافية فى الاستدلال وكذا يأباه تفريع قوله فلاينافى رؤيته فى الآخرة فالحق انه معطوف على قوله بل هو حجة لنا لانه بمنزلة ان يقال لانه معارض قلبا فالايراد على دليلهم بوجهين الوجه الاول بطريق المعارضة وهذا الوجه بطريق

الوريد كاف فى التمتع فلاينافى رؤيته فى دار الآخرة وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ليس لن فيه للتأبيد بل للتأكيد ولهذا يقيد بابدا ولوسلم انه للتأبيد

المنع بان يقال ان اردتم انه تعالى تمدح بكونه لايرى فى الدنيا والآخرة فذلك ممنوع لان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف فى التمدح وان اردتم انه تمدح بكونه لايرى فى الدنيا فقط فسلم لكن بعد المساعدة على انما كان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا لايتم التقريب اذغاية مالزم من ذلك امتناع رؤيته تعالى فى الدنيا وهو لاينافى وقوع رؤيته فى الآخرة فضلا عن امتناعهما فليس فيه دليل على مطلوبهم ولم يتعرض لكفاية نفى الرؤية مع الاحاطة ولالكفاية نفى رؤية للكل بل الخواص فقط للعلم بهما بما سبق ثم فى قوله مع كونه اقرب الخ نظر لانه انما يؤيد الكفاية اذا حمل القرب على القرب المكانى وهو غير صحيح وحبل الوريد عرق وهما وريدان هما عرقان فى جانب العنق واصلان الى القلب (قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني الى آخره) هذا حجة برأسها للمعتزلة لكن الشارح جعله جوابا لسؤال مقدر بان يقال ان بعض الآيات يفسر بعضها ولما كان لن فى هذه الآية للتأبيد دل على ان قوله تعالى لاتدركه الابصار عام فى الاوقات فى الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل على ان التمدح بكونه لايرى فى الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثانى عن دليل الامتناع وتقرير الجواب عن الكل ظاهر (قوله بل للتأكيد) وهنا بحث من وجهين الاول ان التأكيد دل على ان موسى عليه السلام امامنكر لعدم وقوع الرؤية اومتردد فيه وعلى التقديرين لزم ان لايعرف عدم وقوعها فيقع الاشاعرة فيما هربوا الثانى ان التجلى فى قوله تعالى ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا﴾ فسروه بالظهور للجبل بعد ان كان محجوبا عنه امامع خلق الحياة والبصر للجبل كما رواه ابن فورك عن الاشعرى فيكون اندكاك الجبل وعدم استقراره لرؤيته تعالى وامابدون خلقهماله كما ذهب الاكثر فيكون الاندكاك لمجرد الظهور له من غير رؤية وعلى التقديرين ففى آية الاستقرار دلالة على انه اذالم يتحمل الجبل الاقوى للتجلى له فعدم تحمل موسى عليه السلام بالطريق الاولى ولو كان ذلك بحسب جرى عادة الله تعالى ففى هذا التأكيد بهذه القرينة دلالة على امتناع مالوقوع الرؤية والجواب عن الثانى ان غاية مايدل عليه التأكيد المقرون بتلك القرينة عدم تحمل التراكيب العنصرية المتجلى له بحسب جرى العادة وعن الاول ان طلب موسى عليه السلام الرؤية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع للانبياء مع العلم بامتناع وقوعها عادة ولوسلم فغاية مالزم تردده عليه السلام فى ان هذا التركيب العنصرى متحمل له ام لا وليس ذلك من الامور التبليغية حتى يكون عدم العلم به منافيا للنبوة (قوله ولهذا يقيد بابدا) كما فى الآية الآتية قيل يجوز ان يكون التقييد بذلك للتأكيد كما فى قوله تعالى ﴿فسجد الملائكة كلهم

(قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ليس لن فيه للتأبيد الخ) اشارة الى احتجاج آخر للمنكرين والى رده اما الاحتجاج فهو ان لن فى قوله تعالى لن تراني للتأبيد فاذا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اجماعا واما الرد فهو ان لن فيه ليس للتأبيد بل هى للنفى المؤكد فى المستقبل فقط ولهذا يقيد بابدا

(اجمعون)

فانما يكون فى الدنيــا كقوله تعــالى ولن يتمنوه ابدا بماقدمت ايديهم مع انهم يتمنون الموت فى الآخرة للخلاص عن العقوبة (ماشــاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) هذه العبارة مأثورة عن النبى عليه السلام وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية

اجمعون ﴾ فالاولى ان يقال يقيد باليوم كمافى قوله تعــالى ﴿ فلن اكلم اليوم انسيا ﴾ اقول والاولى ان يقال يقيد بابدا واليوم والغاية كما فى قوله تعــالى حكاية عن اخى يوسف عليه السلام ﴿ لن ابرح الارض حتى يأذن لى ابى ﴾ ويتجه على الاخيرين ايضا انه يجوز ان يكون للتأبيد المطلق ان لم يقيد بمايدل على التحديد وللتأبيد فى المحدود ان قيدبه كاليوم والغاية لكن يدفعه مابعــد التسليم الآتى لان تقييد عدم تمنيهم الموت بابدا نص فى التأبيد سواء كان كلمة لن للتأكيد اوللتأبيد وكان ذلك التأبيد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيــا بشهادة دلالة النص القرآنى على انهم يتمنون الموت للخلاص عن عذاب جهنم فليكن التأبيد المدلول عليه بلن من هذا القبيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم رؤيته فى الدنيا لما قدمناه آنفا (قال المصنف ماشــاء الله كان الى آخره) الظاهر من ترك العاطف انه خبر بعــد خبر هو مرئى فى قوله ومرئى للمؤمنين كقوله فيمابعد غنى لايحتاج الى شئ والاظهار مقام الاضمار للاقتباس من المأثور ثم الظاهر ان المراد ماشاء وجوده وجد ومالم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل تفريع الكفر الا ان يحمل على دواعيه الموجودة كماسبق ويحتمل ان يحمل على معنى ماشاء تحققه من وجودات الموجودات وعدمات المعدومات تحقق ومالم يشأ تحققه من وجودات المعدومات وعدمات الموجودات لم يتحقق وحينئذ لااشــكال فى التفريع وهو الاوفق لتعلق اراداته تعــالى باحد جانبى الفعــل والترك وعلى التقديرين كلمة مامن الفاظ العموم فالمراد كل شئ كائن وكل ماليس بشئ ليس بكائن كمايشير اليه الشارح (قوله وفيه دليل على انه مريد للكائنات) سواء كانت من افعاله تعالى او من افعال العباد لماعرفت ان كلمة مامن الفاظ العموم وتخصيص المعتزلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل ثم الاولى ان يقول وفيه دليل على انه مريد للكائنات وغير مريد لما لم يكن اذ تنعكس الجملة الثانية بعكس النقيض الى قولنا كل كائن مشئ والجملة الاولى الى قولنا كل ماليس بكائن ليس بمشئ بناء على ان الموجبة الكلية تنعكس الى نفسها بعكس النقيض وان لم تنعكس اليها بالعكس المستوى وقد اشار المصنف فى المواقف الى كلا الدليلين وشارحه الشريف الى انعكاس كلتا الجملتين وذلك لان الغرض من اقتباس هذا المأثور رد المعتزلة فى قولهم انه تعالى غير مريد لبعض الكائنات وهو الكفر والمعاصى ومريد لبعض مالم يكن كايمان الكافر وطاعة الفاسق كمادل عليه تفصيل مذهبهم الآتى الا ان يقال نظر الشارح الى ظاهر التفريع فجعل الحكم الاول عمدة فى هذه الرسالة والحكم الثانى ملحوظا بالتبع واشــار الى انعكاس الجملة الاولى ايضا بقوله وماليس بكائن ليس بمراد نعم لو قال المصنف فى التفريع فكفر الكافر ومعصية الفــاسق

(قوله بخلقه وارادته) لان وجود جميع الممكنات بخلقه وايجاده تعالى بالاختيار والشرور داخلة فيه من جهة الفعلية والوجود وهي ليست بشر ومافيه من النقص والقبح من جهة العدم الاصلي الذي هو ذاتي في الممكن وليس مما يتعلق به الخلق والايجاد والوجود اصلا واعتبر ذلك من حال الشمس والضوء فان الضوء الاول والضوء الثاني الذي هو الظل ومابعده من مراتب الضوء كل ذلك يحدث لسبب الشمس ولكن حدوثه باعتبار جهة الوجودية التي هي الظهور والنور ومافيه من النقص والقصور وضعف الظهور فمن عدمه الاصلي والظلمة الاولية ودخول الشرور والمعاصي في القضاء والقدر بالعرض وكونها وسيلة للخير والكمال متضمنا للتمام

(قوله فكل كائن مراد وماليس بكائن ليس بمراد) فيه اشارة الى ان هذا المأثور كما يدل على انه تعالى مريد الكائنات كذلك يدل على ان ماليس بكائن ليس بمراد له تعالى فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس النقيض هذا والمعتزلة قيدوا المأثور بافعاله تعالى واولوه فمعناه عندهم هو ان ماشاء الله من افعاله كان ومالم يشأ منها لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار (قيدوا) على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم كانوا يوردون كلامهم هذا في معرض تعظيم الله واعلاء شانه تعالى (قوله لما مر مرارا) عند قوله لا خالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مريد لجميع الكائنات

تنعكس بعكس النقيض الى قولك كل مايكون فهو ماشاء الله تعالى فكل كائن مراد وماليس بكائن ليس بمراد (فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته) لما مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه اذ علم سابقا فانه قدمر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تعالى يريد وقوعها

بخلقه وارادته وايمان الكافر وطاعة الفاسق ليس بخلقه وارادته لتوجه ذلك ونحن نقول لعل مراد المصنف بقرينة تفريعه على هذا المأثور ان الكفر والمعاصي وجودا و عدما بخلقه وارادته وجودا و عدما فلايلزم قصور المصنف في التفريع ويتجه ذلك على الشارح لايقال المتفرع عليه مجرد الارادة فالصواب للمصنف ترك الخلق لانا نقول جعل تعلق الارادة موجبا للخلق ففيه اشارة الى امتناع تخلف المراد عن الارادة في حق الواجب تعالى (قوله وهذا كالمستغنى عنه) فيه انه انما يتوجه لوكان تفريعا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر بل الظاهر انه تفريع على مجموع الجملتين كما اشرنا فلا يرد ذلك اذ لم يسبق من المصنف ان ماليس بكائن ليس بمراد وانما السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث مريد لجميع الكائنات هذا وقد يدفع ذلك بان هذا التفريع متضمن لفائدة اخرى هي رد البعض من اصحابنا فانهم بعد مااتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى اجمالا اختلفوا في التفصيل فمنهم من يجوز الاسناد تفصيلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو كون الكفر والمعاصي مأمورا بها لذهاب بعض العقلاء الى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح ان يقال اجمالا هو خالق الاشياء ولايصح ان يقال بالتفصيل هو خالق القردة والخنازير وسائر الاشياء الرذيلة مع انه خالق الكل ووجه الرد ان ايهام مالايليق بكبريائه متحقق في خالق الخنازير وامثاله لافي مريد الكفر والمعاصي بناء على ان الامر هو الارادة فانه مذهب ظاهر البطلان فلايتوهم احد انه تعالى آمر بالكفر والمعاصي مع ظهور انه آمر باضدادها وظهور ان الامر بالضدين معا لايصدر عن العاقل فضلا عن علام الغيوب وماقيل ولان التوقف الى التوقيف انما هو في التسمية لافي التوصيف كما سينقله الشارح عن الغزالي ففيه نظر لانه خلاف المرضي عند المصنف (قوله فانه قد مر الى آخره) قيل الاولى ان يقول قد مر انه خالق الاشياء كلها وانه مريد لجميع الكائنات فيكون الكفر والمعاصي بخلقه وارادته وفيه ان مثله لو ورد فانما يرد على المصنف حيث فرع الخلق على مجرد الارادة وقد عرفت اندفاعه ولا يرد على الشارح لانه في صدد التفريع على ماسبق فافهم (قوله خلافا للمعتزلة فانهم)

ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولايكره تركها وان كانت مكروهة فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلايتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده (ولايرضاه) لقوله تعالى ولايرضى لعباده الكفر هذا ايضا قدمر (غنى لايحتاج الى شئ) فى ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مماسبق (ولا حاكم عليه) بل هو الحاكم على الاطلاق كقوله

قيدوا المأثور بغير الافعال الاختيارية للعباد وهذا التقييد باطل باجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار والامصار على الاطلاق وعدم التقييد كما فى المواقف ﴿قال المصنف ولايرضاه﴾ الظاهر انه جملة حالية عن ضمير بخلقه وارادته على سبيل التنازع والاولى ولايرضاها ولك ان تؤول الضمير المفرد بالمذكور ولاينافى الاستدلال بقوله تعالى ﴿ولايرضى لعباده الكفر﴾ لانه يدل على عدم رضائه الكفر عبارة وعلى عدم رضائه المعاصى دلالة كما سبق (قوله هذا ايضا قدمر) اى فى الشرح ولايخفى ان الاستدلال بهذه الآية على عدم الرضاء واضح مستغن عن الحوالة على ماسبق الا ان يكون اشارة الى نفى الرضاء مع اثبات الارادة فانه موقوف على ماسبق من ان الرضاء ليس نفس الارادة ﴿قال المصنف غنى لايحتاج الى شئ فى ذاته﴾ اى غير مفتقر الى علة حقيقية كالعلة المادية والصورية فانهما تسميان بعلة الماهية والى علة خارجية لوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان بعلة الوجود وفى صفاته الحقيقية اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية عن المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح فى بعض تصانيفه ولك ان تقول المفتقر الى الغير الاضافات والسلوب الحادثة كتعلق السمع والبصر وعدم تعلقهما واما الازلية فيكفيها تحقق المضاف اليه والمسلوب فى الوجود العلمى وهما باعتبار هذا الوجود علم لايغاير الذات عند الاشاعرة فغاية مافى الباب احتياج بعض الصفات الازلية الى البعض الآخر وهو العلم كما لايخفى (قوله هذا ايضا معلوم مماسبق) اى من قوله وهو منزه عن جميع صفات النقص والظاهر ان مراده ان هذا ايضا كالمستغنى عنه وليس بشئ لانه متفرع على ماسبق تفريع التفصيل على الاجمال لان الغناء المطلق لكونه عبارة عن عدم الاحتياج هو من الصفات السلبية والاولى الاستدلال بمثل قوله تعالى ﴿والله غنى عن العالمين﴾ ﴿قال المصنف ولا حاكم عليه﴾ المقصود من هذا الكلام رد المعتزلة حيث يجعلون العقل حاكما عليه تعالى كما فى المواقف وغيره ولقائل ان يقول المعتزلة انما جعلوه حاكما عليه تعالى بمعنى العالم بحسن بعض افعاله وقبح البعض الآخر فان حمل الحكم فى كلام المصنف على معنى العلم فالنفى غير صحيح لان العقل يحكم عليه تعالى بوجوب الوجود والقدم وسائر صفات الكمال وان حمل على معنى القضاء والقدر او الخطاب المتعلق بالافعال بالاقتضاء والتخيير فلايصح رد المعتزلة بهذا الكلام

لا يقال المعتزلة بعد ما اثبتوا الحسن والقبح العقليين لم يكتفوا بهذا القدر بل جعلوا العقل حاكما عليه تعالى وعلى العباد بايجاب بعض الافعال وتحريم البعض الآخر واثبتوا له ولاية الامر والنهى لانا نقول مرادهم ان ارشاده الى الحسن والقبح فى افعال العباد يكون سببا للوجوب والحرمة عليهم كارشاد الرسول حيث عمموا الرسول من العقل فى قوله تعالى * وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا * ووافقهم الماتريدية فى ذلك فالعقل حاكم عندهم مجازا بمعنى دليل الحكم ومرشده كالرسول والا فالحاكم فى افعال العباد حقيقة بالامر والنهى هو الله تعالى لا العقل ولا الرسول وفاقا ولو فرض ان مرادهم ذلك بالنسبة الى العباد فلا شبهة فى ان مرادهم من الحاكم بالنسبة اليه تعالى معنى العالم بحسن الافعال وقبحها والجواب ان ليس كلمة على هنا مثلها فى قولنا حكم على زيد بالقيام بل قولنا حكم لزيد على عمرو بالف وكما ان فى جعل احد بعض افعاله الممكنة حسنا والبعض الآخر قبيحا بالقضاء او الخطاب نقيصة يجب تنزيهه تعالى عنها فكذا فى نسبة بعضها الى الحسن والبعض الآخر الى القبح نوع نقيصة كما يشاهد فى افعال الملوك فقصد اهل السنة بهذا الكلام انه لا ولاية لاحد عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب ولا بنسبة بعض افعاله الممكنة الى الحسن والبعض الآخر الى القبح فالحاكم فى كلامهم بمعنى ما يطلق عليه الحاكم حقيقة او مجازا بقرينة انه لرد المعتزلة ويجب اتحاد الموضوع فى محل النزاع ولك ان تحمله على معنى العالم بحسن الافعال وقبحها وعلى كل تقدير يتجه على الشارح انه لا يصح استدلاله عليه بالآية لان الحكم المختص به تعالى كما يدل عليه لام الاختصاص والتقديم فى الآية اما بمعنى القضاء او اتقان الافعال وشيء منهما ليس متناولا للحكم بمعنى العلم واما معنى الخطاب فمصطلح الاصوليين بل الصواب فى الاستدلال ان يقال لان الحاكم عليه بالقضاء او بالخطاب قطعى الانتفاء والحاكم عليه بمعنى العالم بحسن الافعال وقبحها موقوف على الجهة المحسنة او المقبحة فى الافعال قبل ورود الشرع وسيجيء بطلانها وقد ابطله الاشاعرة بذلك ويمكن دفعه بان الحكم فى الآية بمعنى القضاء كما هو الظاهر وانتفاؤه عن غيره تعالى كما هو مقتضى الاختصاص به تعالى يستلزم انتفاء الحكم بمعنى الخطاب لامتناعه بدون القضاء والارادة واشار الشارح بقوله على الاطلاق الى ان حكمه تعالى غير مقيد بقيد تدل الآية بهذا الاطلاق والعموم على جواز ان يجعل الله تعالى الواجبات على العباد محرمات وبالعكس وذلك يستلزم انتفاء الجهة المحسنة والمقبحة فى الافعال فى ذواتها بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شيء من الافعال وقبحه بدون الشرع فلا حاكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب من غير العقل ولا بالعلم من العقل هذا عند الاشاعرة واما عند الماتريدية القائلين بالجهة المحسنة والمقبحة فى الافعال قبل ورود الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم عندهم من جهة ان العلم بالحسن والقبح ليس فعلا للعقل صادرا عنه بالمباشرة او بالتوليد كما زعمه المعتزلة بل هو آلة

تعالى له الحكم (ولايجب عليه شئ) لان الواجب

للعلم بخلقه الله تعالى للعبد بواسطته اما بالشرع فقط عندالاشاعرة اوبالنظر الصحيح بدون الشرع عندالماتريدية ولذا وافقوا الاشاعرة فى انه لاحاكم عليه ولايجب عليه شئ مع موافقتهم للمعتزلة فى اثبات الحسن والقبح العقليين ومن هنا ظهر اندفاع مااورده ابن الكمال على صاحب التوضيح من ان كون العلم بطريق التوليد اوبجرى العادة خارج عن مبحثنا هذا ﴿قال المصنف ولايجب عليه شئ﴾ هذا من عطف اللازم على الملزوم قال فى المواقف وشرحه اجتمعت الامة على انه تعالى لايفعل القبيح ولايترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لاقبيح منه ولاواجب عليه فلايتصور منه تعالى فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ماهو قبيح منه يتركه ومايجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع مسئلة التحسين والتقبيح اذ لاحاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد ابطلنا حكمه وبينا انه الحاكم يحكم على مايريد ويفعل مايريد ويفعل مايشاء لاوجوب عليه كما لاوجوب عنه ولااستقباح منه انتهى فمن اورد على المصنف هنا بوجوب الصفات الذاتية لم يفرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه كما صرح المصنف بهما فى المواقف فى بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد ماصدر عنه مايوجبه اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد صدور الفعل المولد عنه اختيارا كما زعمه المعتزلة والثانى مخصوص بلزوم الشئ لذات الفاعل الموجب اما مطلقا اوبواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة فى افعاله تعالى وصدور الصفات الذاتية عند الاشاعرة من هذا القبيل فعلى هذا كان قول الشريف كما لاوجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى بقرينة انه لرد الفلاسفة لكن ترك الكذب عندالمحققين واجب عنه لاواجب عليه وقد اشار العلامة التفتازانى فى التلويح الى ان معنى الخلاف فى انه هل يجب عليه تعالى شئ ام لا انه هل يكون بعض الافعال الممكنة فى نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع عدم صدوره عنه تعالى اولا كرعاية الاصلح واخراج الفاسق عن النار وتقييد الافعال بالممكنة للاشارة الى ان قولهم بالوجوب والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك مايوجبه اختيارا كما اشرنا وبذلك يندفع ماقاله فى شرح العقائد ليت شعرى مامعنى وجوب الشئ عليه تعالى اذليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولالزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا آخر من سفه اوجهل اوعبث اوبخل اونحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة العوار انتهى لان مرادهم الثانى لكن بعدما صدر موجبه اختيارا لامطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد فلارفض للقاعدة كالارفض لها فى اختيار الامام الرازى مااختاره كثير من الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا كما اعترف به فى بحث النظر من شرح المقاصد وتبعه الشريف المحقق نعم قول المعتزلة باللزوم العقلى فى هذه المواد اعنى الالطف والاصلح

اماعبارة عمايستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة اوعماتركه مخل بالحكمة كماقاله بعض آخر اوعماقدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى * ثم ان علينا حسابهم * وقوله عليه السلام حاكيا عن الله تعالى ياعبادى انى حرمت الظلم على نفسى والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود فى كل افعاله

وغيرها زعم فاسد لكنه بحث آخر اذا الكلام فى معنى الواجب عليه تعالى لافى وقوعه وعدم وقوعه (**قوله** اماعبارة عما يستحق تاركه الذم) ان اقتصر هنا على الذم كان معنى الواجب المتناول لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه العقاب كما فى كلام العلامة كان مخصوصا بافعال العباد كما صرحوا به (**قوله** اوعما تركه مخل بالحكمة) والاخلال بالحكمة نقض محال عندهم والمذمومية محال وفاقا (**قوله** كمايشعر به) اى بالوجوب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب والتحريم فى الآية والحديث فعلان مسندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المستندة الى الفاعل المختار ان يكون اختيارية كماذكره الشريف فى بعض كتبه فالوجوب المستفاد من كلمة على ومادة التحريم عادى لاعقلى وماقيل لان اكثر استعمال كلمة على فى التزام مالايلزم وهم بل الامر فى التزام مايلزم كما فى قولهم له على الف درهم وقضى عليه بكذا نعم استعمالها فيما كان اللازم فعلا اختياريا للملتزم فى التزام ما لايلزم فى كل موضع (**قوله** لانه المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء) فله تعالى ان يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس فليس فى الافعال فى ذواتها جهة محسنة اومقبحة فلا يكون العقل حاكما بحسن شىء منها وقبحه واذا لاحاكم عليه تعالى لاالعقل ولاغيره فلا يقبح منه فعل اصلا يستوجب ذما فلا يتجه عليه ان يقال صرح المص فى المواقف بان هذا الخلاف فرع الخلاف فى كون العقل حاكما اوغير حاكم على ماشرنا فالوجه ان يذكر هذا فى دليل انه لاحاكم عليه ويحال ابطال الواجب عليه بالمعنيين الاولين على نفى كون العقل حاكما فتأمل وماقيل كونه تعالى مالكا على الاطلاق لاينافى الوجوب بالمعنى الاول فانه تعالى يعلم فى الازل وجود كل حادث فى وقته المعين فلو لم يوجده فى ذلك الوقت لزم انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق صاحبها الذم فليس بشىء لان العلم التصديقى بوقوع شىء فى وقته الذى عينه الارادة له تابع للوقوع باتفاق مناومن المعتزلة فلا نزاع هنا فى ان العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع فى الوقت الذى عينه الارادة ولافى انه لوتعلقت الارادة بوقوعه فى الوقت الآخر لتعلق العلم بوقوعه فى ذلك الوقت لافى الوقت الاول كمالانزاع فى ان ارادته تعالى فعل نفسه فى وقت معين يستلزم وجوده فى تلك الوقت وانما النزاع فى ان

(ارادة)

قوله مما لايجب عليه) نعم لايجب عليه تعالى شيء ولكن فرق بين الوجوب عليه تعالى عنه والوجوب عنه سبحانه مذهب الحنفية ان ما يصدر عنه واجب الصدور عنه بعلمه وقدرته وارادته وذلك لاينافي الاختيار لان الفاعل متى كان كاملاً وجب عنه افعاله ومتى كان ناقصا يتوقف فعله على مرجح خارج عنه مرجحه ويدعوه الى الفعل وهذا هو المعنى من قوله سبحانه لايسئل عما يفعل وهم يسئلون

وكذا الثانى لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح ولايحيط علمنا بحكمته ومصلحته على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة مما لايجب عليه تعالى لايسئل

ارادة بعض الافعال وفعله بالاختيار كايجاد المكلفين هل يستلزم عقلا ارادة فعل آخر وان يفعله كاللطف والاصلح اولا فذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على انه لو لم يصدر منه الفعل الثانى بعد صدور الفعل الاول اختيارا لزم نقص محال فى شانه تعالى كالذم والسفه وغيرهما والاشاعرة والماتريدية الى نفى ذلك الاستلزام بنفى لزوم النقص ولاجل ماذكرنا لم يجعلوا مااخبر الشارع بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه تعالى يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما للوقوع ولانزاع فيه * واعلم ان مذهب الماتريدية المثبتين للافعال جهة محسنة اومقبحة قبل ورود الشرع انه ان كان فى الفعل جهة تقتضى القبح فذلك الفعل محال فى حقه تعالى فتركه واجب عنه تعالى لاواجب عليه تعالى وذلك كالتكليف بما لايطاق عندهم وكالكذب عند محقق الاشاعرة والماتريدية وان لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الاشاعرة فى انه تعالى لايجب عليه شيء فاتقن بهذه المباحث التى ذكرناها فى نفى الحاكم عليه والوجوب عليه تعالى اذقد غفل عنها اقوام والحمد على المفضل المنعام (**قوله** لانا نعلم اجمالا الى آخره) يعنى ان الواجب بهذا المعنى لايتصور صدقه على شيء من افعاله تعالى سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك اذلايخلو شيء منهما عن الحكم والمصالح لايقال لعل مرادهم من الحكمة هو الحكمة المعينة المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهى الغرض عندهم وكما ان الخلو عن مطلق الحكمة والمصلحة عبث محال عندهم فكذا الخلو عن الحكمة المعينة فانه اخلال بالغرض وهو يوجب الجهل اوالسفه عندهم لانا نقول ترتب المصلحة المعينة على جانب معين عادى لاعقلى فله تعالى ان يرتبها على الجانب الآخر فليس فى افعاله تعالى فعل يوجب تركه الاخلال بالحكمة المعينة ايضا وقد يقال مراده لوكان الاخلال بالحكمة موجبا للفعل عليه تعالى لكانت جميع افعاله تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة للمصالح وفاقا واللازم باطل وفاقا بيننا وبينكم ايضا وفيه نظر لان مآله ان لايجب عليه تعالى رعاية الحكمة وهو العلاوة الآتية واعترض عليه بان كون جميع افعاله تعالى متضمنا للحكم والمصالح ولا يستلزم ان يكون ترك كل واحد منها مخلا بالحكمة لجواز ان يكون ترك بعضها ايضا غير مخل بها بل متضمنا لحكم ومصالح وان لم يحط علمنا بها ولايخفى انه انما يتوجه اذا حمل كلام المعتزلة على مطلق الحكم والمصالح لا على الحكمة المعينة التى هى الغرض عندهم (**قوله** على ان التزام الى آخره) ظرف مستقر

(قوله لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله) اى سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك يتضمن الحكم والمصالح ولايحيط علمنا بحكمته ومصلحته التى له تعالى فى فعله وذلك لانه الحكيم الخبير فلا يكون بشىء من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله متضمن للحكمة فيكون ترك واحد منها اى واحد كان مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى ولم يقل به احد من المعتزلة (قوله على ان التزام رعاية الحكمة) لايجب عليه تعالى يعنى ان وجوب ما تركه يخل بالحكمة عليه تعالى انما يتأتى اذا كان التزام رعاية الحكمة واجبا عليه تعالى ولازما له وليس كذلك بل هو عين المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك يستحق ان يسئل عن بعض مايفعل مع انه لايستحق لذلك بل

عما يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافى ماصرح به فى تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب وحينئذ يكون محصله ان الله تعالى لا يترك على طريق جرى العادة وذلك ليس

خبر مبتدأ محذوف والتقدير ماسبق كلام ظاهرى والتحقيق على ان التزام الخ كما ذكره ابن هشام فى مغنى اللبيب فى اعراب على للعلاوة وهى فى الاصل مايضم الى الجانب الخفيف من شقى الوقر ليعتدلا وانما كان ماسبق ظاهريا وهذا تحقيقيا لانه تعالى لايفعل عبثا لا فائدة فيه لكن التزام الفائدة لم يكن بطريق الوجوب العقلى لانه المالك على الاطلاق فله التصرف فى ملكه كيف يشاء حتى لو انعم العاصى وعذب المطيع لم يلزم محال عقلا فالحق ان معنى الخالى عن مطلق الفائدة والمصلحة يمكن ان يصدق على افعاله تعالى وان لم يصدق على شئ منها بالفعل لكن ذلك الخلق لما لم يستلزم شيئا من المحالات لم يكن الفعل الذى يترتب عليه تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا وفى ابطال المعنى الثانى اشارة الى منع دليلهم القائل بان فى ترك الفعل المذكور فوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة قبيح محال فى حقه تعالى بان يقال لا نسلم ان فى الترك فوت المصلحة لان فى الترك مصالح ايضا ولو سلم فلا نسلم ان فوت المصلحة قبيح محال فى حقه تعالى اذلا يقبح منه شئ من افعاله الممكنة واعترض على هذه العلاوة بان معنى الواجب على المذهب الثانى مايكون تركه مخلا بالحكمة ولا يلزم منه ان يكون ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم وجوب رعاية الحكمة عليه تعالى مضرا فى هذا المذهب بل الحق فى ابطال هذا ان يقول ليس فيما ذكرتم من الوجوب شئ ولو اصطلح فلا مناقشة كما قال فى ابطال المذهب الثالث وليس بشئ اذ يجب ترك الاخلال عند المذهب الثانى ولا يمتنع صدور خلاف الفعل عند المذهب الثالث فالواجب عند المذهب الثانى مايكون مخلا بالحكمة اخلالا موجبا للمحال ومعنى العلاوة ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور ان يصدق على شئ من افعاله تعالى كالواجب عند المذهب الاول بقى كلام هو ان الظاهر ان اللطف ناظر الى المذهب الثانى والاصلح والغرض ناظران الى المذهب الاول فمراد المذهب الثانى من الحكمة هو الغرض فكان على الشارح ان يتعرض بنفى تعليل افعاله تعالى بالاغراض الا ان يقال تلك العلاوة تستلزم نفيه ايضا وقوله وكذا الثالث لانه التزام مالا يلزم والواجب عقلا هو مايلزم سواء التزم اولا ولاشك ان ماليس بلازم بدون الالتزام لايكون واجبا بهذا المعنى وهذا خلاصة كلام الشارح هنا وفيه دليل على ماقدمنا من انه لانزاع هنا فى ان الارادة بوقوع شئ فى وقت معين وتعلق العلم بذلك الوقوع فى الازل والاخبار المتفرع على العلم والارادة تستلزم الوقوع عقلا فسقط ماقيل انا لانسلم انه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافى ماصرح به فى تعريفه من جواز الترك لان امتناع صدور خلافه بالنظر الى التقدير على نفسه لا ينافى جواز الترك مع

من الوجوب فى شئ بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (كاللطف) هو مايقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون

قطع النظر عن التقدير المذكور وهو المأخوذ فى التعريف وذلك السقوط لان المراد من امتناع صدور خلافه ايضا هو امتناع صدور خلافه فى نفسه مع قطع النظر عن التقدير المذكور ولا شك ان امتناعه وجوازه متنافيان ولما كان المراد فى الشق الاول ذلك فكذا فى الشق الثانى بمقتضى التقابل فلا يرد على المحصل الآتى ان ترك الرحمة على العباد بعد ارادته تعالى واخباره بانه كتب على نفسه الرحمة يستلزم تخلف المراد عن الارادة والكذب فى خبره وكل منهما محال فى حقه تعالى فليس الرحمة بالوجوب العادى بل بالوجوب العقلى لما عرفت ان الكلام فى الوجوب مع قطع النظر عن التقدير والارادة والاخبار والثابت بذلك الاخبار عادته تعالى والوجوب العادى بالنسبة اليه لايقال لا حاجة الى ابطال المعنى الثالث فى رد المعتزلة لانهم لا يقولون الا بالوجوب باحد المعنيين الاولين لانا نقول صرح شارح المقاصد بانه لما اورد عليهم بان الوجوب لا يوافق مذهبهم الذى هو صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهى الى الوجوب ولذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما فى العاديات اقول قد عرفت مما حققنا انهم لا يضطرون الى ذلك (**قوله** هو مايقرب العبد الى آخره) قال العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء اى الاضطرار فى الطاعة ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة ومايشابه ذلك انتهى ومرادهم من اللطف المحصل مايتوقف عليه الطاعة كالارزاق والقوى والاجل فى قضاء الدين للمعسر ونصب الدليل الشرعى والبعث بالنسبة الى مالايهتدى العقل بنفسه ومن اللطف المقرب مايتعسر الطاعة بدونه كاكمال العقل واما نفس العقل فمدار التكليف عندهم وكالبعث ونصب الادلة الشرعية فيما يهتدى العقل بنفسه فان الادلة العقلية كثيرا ماتتعارض فيعسر الاهتداء والحاصل هو مايتعذر بدونه الطاعة اويتعسر والشارح حمل مايقرب على اعم من الموقوف عليه للطاعة كما يصرح به وليت شعرى بان لاتكليف بدون الموقوف عليه فلا معصية هناك فكيف يبعد اعطاء الموقوف عليه عن المعصية ويخاص العبد عنها (**قوله** كبعثة الانبياء) فانها بالنسبة الى مايهتدى اليه العقل لطف مسهل وبالنسبة الى مالايهتدى لطف محصل عندهم (**قوله** يوجب نقض غرض التكليف الى آخره) اى نقض الغرض من التكليف وهو الطاعة وهو

اللطف واجبا والايلزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لايطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى طعامه وهو يعلم انه لايجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعله الداعى ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية ومايقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك (والاصلح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصلح فى الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح فى الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لايخلق

فيبح محال فى شانه تعالى فانه كبناء طرف وهدم طرف آخر ومثله فى المخلوق من خفة العقل فيما اذا لم يكن ذلك النقض لفائدة اجل من الاولى ولذا اجاب الاشاعرة عنه بوجهين الاول ان كونه موجبا لنقض الغرض انما يتم لوكان له تعالى غرض الثانى لو سلم فلانسلم انه قبيح لجواز ان يكون فى نقضه حكم ومصالح اخر والشارح اشار الى الاول وسكت عن الثانى واشار الى جواب آخر بان ايجاب نقض الغرض انما يتم فى اللطف المحصل لا فى المقرب لامكان حصول الطاعة بدونه فلا يلزم وجوب كلا القسمين بل وجوب القسم الثانى فقط وهذا الجواب مدفوع عنهم بما اشار اليه شارح المقاصد من ان اقصى اللطف واجب عندهم ولذا عارضهم الاشاعرة بانه لوكان واجبا لكان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن الفحشاء وكان علماء الاطراف مجتهدين متقين اذلاشك ان الطاعة بذلك اقرب واسهل ووجه الاندفاع ان سهولة الطاعة تتوقف على اللطف المقرب وان لم تتوقف عليه اصل الطاعة ومرادهم ان الغرض من التكليف هو الطاعة على وجه السهولة اى ينالها الخواص والعوام كما لايخفى (قوله والايلزم نقض الغرض) هذا مستغنى عنه لانه عين الايجاب السابق (قوله وهو يعلم انه لايجيب) اى الى الدعوة وهذا تمثيل باللطف الموقوف عليه وان حمل على معنى لايكون مقطوع الاجابة الا بان يستعمل معه نوع من التأدب كبشر وطلاقة وجه لامكن ان يكون تمثيلا باللطف المقرب ايضا (قوله فى الحكمة والتدبير) اى فى مصلحة الشخص وتدبير اموره فمراد هذه الفرقة بالاصلح الاصلح له تعالى بالنسبة الى الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصلح للشخص والانفع له هذا هو مراد الشارح المحقق كما يصرح به بعد (قوله ويرد عليهما) اى على الفرقتين وفى بعض النسخ عليها اى على الفرقة الثانية وهو تصحيف والاطناع قيد الفقر والابتلاء بالآلام لايقال قوله لحال الكافر صريح فى ان المراد الانفع له فيختص بالفرقة الثانية لانا نقول لما كان منع الانفع للعبد فى الدين والدنيا اوفى

(قوله وانت خبير بانه فرع على كون افعاله) معللة بالاغراض وذلك لان كون ترك اللطف موجبا لنقض غرض التكليف انما يأتى اذا كان تكليف الله للمكلف لاجل غرض وباعث له وهو باطل لما سيجىء من ان ذلك مستلزم لكونه تعالى مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض (قوله ومايقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية) اعنى اللطف اعم من ذلك اى مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون هذا الدليل اخص من المدعى

او يموت طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل مايوجب خلوده فى النار وان يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم بالاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم ولذلك سال الاشعرى استاذه ابا على الجبائى عن ثلثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى الكفر والمعصية والآخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثانى ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال الاشعرى ان قال الثالث يارب هلا عمرتنى فاصلح فادخل الجنة كما دخل اخى المؤمن فاجابه الجبائى بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار ثم قال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا حتى لا اعصى فلا ادخل النار كما امت الثالث فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع

الدين فقط بخلا اوجهلا اوسفها عند الفريقين كان الاصلح الواجب عليه تعالى عند الفرقة الاولى ايضا اعطاء الانفع للشخص وتلخيص الايراد انه لوكان الاصلح واجبا لما وجد كافر مبتلى بالآلام الى آخر العمر واللازم باطل بالبداهة واما الملازمة فلان الاصلح بحاله ان لا يوجد اصلا الى آخره وماقيل بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم وهم اذ الكلام فى الاصلح الانفع له فى الدين وبقاء الكافر الى زمان التكليف مضر له فالانفع له احد الامور الثلثة (قوله وان يكون ابقاء ابليس الخ) اى ويرد عليهما انه لوكان الاصلح واجبا لم يبق شئ من ابليس وجنوده بعد خلق آدم عليه السلام لان بقاءه واضلاله العباد طول الزمان يوجب مزيد عذابه فلا يكون انفع له وايضا لما اقدر الله تعالى على ذلك الاضلال لانه ليس بانفع فى حقه وايضا وفق الكل للاسلام فلا يوجد كافر واللوازم كلها ظاهرة البطلان (قوله ولا يخفى ان مرادهم بالاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص الى آخره) جواب سؤال مقدر بان يقال هذا الايراد لا يرد على الفرقة الاولى لان مرادهم الاوفق فى الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم وقالوا ذلك النظام يقتضى ان لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالآلام الدنيوية والعقوبات الاخروية للمنافع الكثيرة لغيره وحاصل الجواب بان مراد شئ من الفرقتين ليس ذلك واستدل عليه بقوله ولذلك سال الاشعرى الى آخره وحاصل الاستدلال ان مراد الاشعرى من ذلك السؤال ابطال مذهب الفريقين معا بناء على ان الالزام مشترك بينهما ولذا ترك الاشعرى مذهبهما جميعا واشتغل بتتبع آثار السلف قال فى شرح المقاصد واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى مايمكن فى معلوم الله تعالى مايؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره

الى نظام العالم كما هو مذهب الفلاسفة لم يتوجه عليهم الالزام فلم يكن لسؤال الاشعرى ولا جواب الجبائى الذى فيه بهته وجه ولا الى التفصيل حاجة

(قوله ولا يخفى ان مرادهم بالاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل) دفع لما يقال انه لا يرد على المعتزلة خلق الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ولا ابقاء ابليس طول الزمان اقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم بالاصلح الذى اوجبوه عليه تعالى هو الاصلح بالنسبة الى نظام العالم كله ويجوزان يكون خلق الكافر المذكور وابقاء الشيطان مع اضلاله طول الزمان اصلحين بالنسبة الى نظام العالم كله وان يكونا اصلحين بالنسبة الى الشيطان والكافر ووجه الدفع هو انه لوكان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان سؤال الاشعرى العارف بمرادهم وجه وكذا جواب الجبائى عنه بهذا الوجه المفضى الى بهته كما لا يخفى

والاهواء (و) من تلك القواعد انه يجب عليه تعالى (العوض على الآلام) واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم فيكون فعله واجبا

من الاصلح وليس فى مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا او سفها انتهى ولاجل ان غرض الاشعرى ابطال مذهب الكل طول الكلام على نفسه اذ يكفيه فى ابطال مذهب الفريقين ان يقول الاصلح فى حق الكافر المعذب فى الدنيا والآخرة ان لا يخلق او يسلب عقله قبل البلوغ فلا حاجة الى ذكر الصغير والمسلم من الاخوة وذلك لان اكثر معتزلة بصرة ومنهم الجبائى اعتبر جانب علم الله تعالى كالبغداديين كما ذكره شارح المقاصد فيكفى فى الزام الكل ذلك الكافر لكن بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علمه تعالى فذهب الى ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى تعريضه للثواب اى جعله متعرضا متصديا له بان ابقاه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا ففى ذكر الصغير ايماء الى بطلان مذهبهم ايضا واما ذكر المطيع فللتمهيد و ارخاء العنان وغرض الشارح هنا تحقيق المقام ورد من قال ان الالزام غير متجه على البغداديين لان مرادهم الاوفق فى الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل على مذهب الفلاسفة واليه ذهب المولى الخيالى اقول ويؤيد ما ذهب اليه الشارح ان ايقاع الشخص فى الضلالة لمصالح الغير ظلم قبيح عندهم فلاوجه لما قيل اراد الله تعالى اظهار الحق والا فللجبائى ان يقول الاصلح واجب عليه تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهما حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اولعل فى نسله صلحاء فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له * واعلم ان بعضهم قال هنا ان ارباب الكشف ذهبوا الى ماذهب اليه الفلاسفة ويؤيده مانقل عن الامام الغزالى من ان ليس فى الامكان ابدع مما كان اذ ليس فى الجود بخل ولا فى القدرة نقصان ولايخفى انه قول بالايجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين القدم والشريعة مشكل وسيجيء مايتعلق به (قوله ومن تلك القواعد انه يجب الى آخره) فيه مزج لطيف واشارة الى ان العوض معطوف على الاصلح او اللطف الواجب والعوض نفع خال عن التعظيم يستحق فى مقابلة مايفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام و الآلام ونحوها فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم فى مقابلة فعل العبد وكذا الفعل المتفضل به اذ ليس باستحقاق من العبد (قوله لانه ظلم) فسروا الظلم بضرر غير مستحق لايشتمل على نفع اودفع ضرر آخر ولا مفعولا بطريق جرى العادة فيخرج العقاب باستحقاق كالجد ومشقة السفر الجالبة للنفع والحجامة لدفع ضرر مظنون ودفع الصائل لدفع ضرر معلوم واحراق الله تعالى الصبى الواقع فى النار لكون

(ذلك)

وقد ابطله الاشعرى بان القبح العقلى منتف والقبح الشرعى لامعنى له فى حقه تعالى بل لو عذب المطيع وغفر العاصى لم يقبح منه (ولا يجب الثواب عليه فى الطاعة ولا العقاب على المعصية) خلافا للمعتزلة والخوارج

ذلك الاحراق عاديا ينتفى خلافه او يندر فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع المتألم او دفع ضرر آخر عنه او عاديا لا يكون ظلما بل حسنا يجوز صدوره عنه تعالى من غير عوض عليه عندهم كما فى شرح المقاصد (قوله وقد ابطله الاشعرى بان القبح العقلى الى آخره) لا يقال المنتفى هو القبح العقلى بمعنى تعلق الذم لا بمعنى صفة نقصان او منافرة الغرض فانهما ثابتان للافعال مدركان بالعقل وفاقا كما سيجيء فيجوز ان يوجد فى ترك العوض احدهما فلا يتم الاستدلال لانا نقول على تقدير ان يوجد فى الفعل او الترك صفة نقص كالكذب يكون ذلك ممتنع الصدور عنه تعالى وفاقا فيكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وقد عرفت ان الكلام فى الثانى لا فى الاول واما القبح بمعنى منافرة الغرض فلا يتصور فى افعاله تعالى اذ لا غرض له عند الاشاعرة ولو سلم كما ذهب اليه الماتريدية فهو راجع الى احدهما لانه ان وجد هناك قبح عقلى بمعنى صفة النقص فلا يكون ذلك الفعل من الافعال الممكنة والا فيكون من الافعال الممكنة فعلى الاول يكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وعلى الثانى لا يكون واجبا عليه ايضا * فان قلت سيجيء من الشارح ان للظلم عند اهل السنة معنيين احدهما التصرف فى ملك الغير والآخر وضع الشيء فى غير موضعه اللايق وان كان ملكه ومنه ظلم الشخص لنفسه وترك العوض وان لم يكن ظلما بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثانى فيكون العوض واجبا عليه تعالى لان الظلم بكلا المعنيين محال فى حقه تعالى * قلت انما يكون الترك ظلما لو كان للعبد بتلك الامراض والآلام استحقاق موجب للعوض وليس كذلك بل النصوص دالة على انما ابتلى به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق ووضعا فى محله اللايق (قوله والقبح الشرعى لا معنى له) لانه يستلزم ان يوجد هناك خطاب حاكم يتعلق بافعاله تعالى بالاقتضاء والتخيير وذلك الحاكم ليس نفسه تعالى وهو ظاهر ولا واجب آخر لاستحالته ولا ممكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك للمالك ﴿قال المصنف ولا يجب الثواب عليه فى الطاعة ولا العقاب الخ﴾ لا يخفى ان الاولى ترك لا المزيدة الدالة على عطفهما على شيء ليكونا معطوفين على اللطف او العوض لعموم شيء المنكر وهو المطابق لكتب القوم ولعله قصد بعطف الخاص على العام كمال الاهتمام لكثرة المنكرين لعدم وجوب العقاب لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب عليه تعالى نعم الثواب اوجبه معتزلة بصرة فقط لكنه قرينه فاعطى حكمه وما قيل تغيير الاسلوب لتنويع الوجوب فكأنه قال لا يجب عليه شيء لا فى الدنيا كاللطف وغيره ولا فى العقبى كالثواب والعقاب ليس بشيء لانهم اختلفوا فى ان

فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعد لمرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقبه لزم الخلف فى وعيده والكذب فى خبره وهما محالان على الله تعالى واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم

العوض هل يكون فى الدنيا اوفى الآخرة وذهب الاكثر الى انه يجب ان يكون فى الآخرة كما فى المواقف وشرحه والاولى للشارح عقيب الثواب ان يقول خلافا لمعتزلة بصرة ﴿ قوله واستدلوا عليه ﴾ اى على وجوب العقاب اعلم ان لهم على وجوب الثواب والعقاب يوم الجزاء ادلة * منها ان العبد بالطاعة والمعصية يستحق ثوابا او عقابا فمنعه عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصى وهو قبيح والكل محال فى حقه تعالى * ومنها عمومات آيات الوعد والوعيد والاحاديث فظهر امران الاول ان الاولى للشارح ان يتعرض بوعده تعالى ايضا والثانى ان مرادهم من وجوب الثواب والعقات هو الوجوب بأحد المعنيين الاولين لا بالمعنى الثالث كما وهم والاستدلال بلزوم الكذب فى خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل على مطلق الوجوب وانما يدل عليه لو كان هناك دليل يدل عندهم على الوجوب بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل على خلافه ﴿ قوله واجيب عنه بأن غايته الى آخره ﴾ تلخيص الجواب ان غاية مايدل عليه هذا الدليل هو الوجوب لعارض العلم والاخبار ولا يلزم منه الوجوب فى نفسه لجواز ان يكون العقاب ممكن الترك فى نفسه وواجبا عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث فغاية مادل عليه دوام العقاب لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم التقريب لان مطلوبهم هو الوجوب العقلى وهذا هو الجواب الحق هنا لا جواب الشريف لما ذكره الشارح ولا جواب الشارح لانه يستلزم ان يكون الثواب والعقاب للباقين فى عمومات الوعد والوعيد بعد تخصيصها بقيود وشروط معلومة من نصوص اخر بطريق الوجوب العقلى وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد عليه اعتراض الشريف نعم يرد عليه ان دوام العقاب بمعنى العقاب على كل مرتكب الكبيرة خلاف المذهب ايضا لكنه مبنى على التسليم والارخاء والحق ان هنا مقامين * احدهما الاستدلال بعمومات الوعيد على وجوب العقاب عقلا على كل من يرتكب الكبيرة ومات بلا توبة * وثانيهما الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب على كلهم بالوجوب بالمعنى الثالث كاثابة المطيعين كما هو مذهب المتأخرين من المعتزلة ولما كان المذهب انتفاء الوجوب العقلى بالنسبة الى كل عاص والوجوب بالمعنى الثالث بالنسبة الى مجموع العاصين لزمهم الجواب عن كل من الاستدلالين وجواب هذا المجيب ناظر الى الاستدلال الاول وهو لا ينكر تخصيص آيات الوعيد بتلك القيود والشروط بل يلتزمه اولا فكأنه قال لا نسلم ان كل من يرتكب الكبيرة داخل فى عمومات الوعيد لانها مخصصة بقيود وشروط ولو سلم فغايته الدوام لا الوجوب وانما خص الذكر به

(قوله واجيب عنه بان غايته) اى غاية ما يلزم من هذا الاستدلال او بان غاية ما يلزم من ايعاد الله تعالى لمرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى والكلام فى هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع

﴿ لانه ﴾

منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بانه حينئذ يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال واجاب عنه بان استحالتهما ممنوع كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرة الله تعالى قلت الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولا يشمله القدرة وهذا كما لا يشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجهل

لانه الدافع للوجوب العقلي في عقاب الباقين في العمومات بعد التخصيص وجواب الشارح ناظر الى الاستدلال الثاني واما جواب الشريف فصالح لكل منهما هكذا يجب ان يحقق هذا المقام (**قوله** واعترض عليه الشريف العلامة الى آخره) لما كان الجواب المذكور بمنع التقريب كان هذا الاعتراض باثبات التقريب الممنوع بأن يقال لو لم يلزم الوجوب عليه تعالى لزم امكان الكذب والخلف المحالين واللازم محال لان امكان المحال محال ايضا فلا مجال لمنع التقريب بعد تسليم المقدمات المأخوذة فيه بل الوجه في الجواب منع استحالتهما من المقدمات هذا مراد الشريف فعلى هذا لم يكن قوله واجاب عنه الى آخره جوابا عن هذا الاعتراض بل هو جواب عن استدلالهم بدل الجواب الذي اعترض عليه وانت خبير بأن غاية ماذكره في اثبات التقريب هو الوجوب عليه تعالى لعارض الاخبار لا الوجوب في نفسه ومطلوب المعتزلة هو الثاني فلا يتم تقريبه ايضا وماقيل يجوز ان يكون ترك العقاب ممكنا في ذاته وممتنعا بالغير لعدم التنافي بينهما ففيه نظر لان اعتراض الشريف على الجواب المذكور من جانب المعتزلة وليس مرادهم اثبات الوجوب الذاتي بل الوجوب بالغير فهو كاف في الاعتراض المذكور كما لا يخفى (**قوله** قلت الكذب نقص والنقص عليه محال الى آخره) رد لجواب الشريف باثبات الاستحالة الممنوعة ولقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة نقص يدرك قبحها بالعقل وفاقا فهو انما يدل على امتناع الكذب في الكلام النفسي القائم بذاته لا على امتناعه في الكلام اللفظي القائم بجسم من الاجسام والكلام فيه لان عمومات الوعد والوعيد من الكلام اللفظي قطعا لاسيما عند المعتزلة الذين هذا الرد من جانبهم لتصحيح دليلهم وان اراد ان الكذب بايجاد الكلام اللفظي الكاذب نقص وذلك ممنوع عند الاشاعرة كيف وهو قول بالقبح العقلي في افعاله تعالى وذلك غير صحيح عندهم ولذا قالوا في نفي القبح العقلي لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا كان في الكذب انقاذ نبي عن الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يحسن تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما كما في شرح المقاصد وايضا لو كان خلق الكلام الكاذب نقصا محالا له تعالى لما خلقه لاحد على مذهب الاشاعرة واللازم باطل بداهة والجواب انا نختار الشق الثاني كما هو الظاهر من قوله فلا تشمله القدرة ونقول لاشك ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال او النقص شاملان الافعال والتروك كتعلم العلوم وتركه كما انهما بمعنى ملايمة الغرض ومنافرته شاملان لها

(قوله واعترض عليه الشريف العلامة بانه حينئذ) اى حين عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع انه اوعد به واخبر عنه يلزم جوازهما اى جواز الخلف والكذب على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه تعالى يستلزم جواز عدم وقوع العقاب منه وهو مستلزم لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة اخباره به لما هو الواقع هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

كقتل زيد وتركه بالنسبة الى احبائه واعدائه كما يأتي واختصاص الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والذم بالافعال لايوجب اختصاصهما بالمعنيين الاخيرين بغيرها ولاشك ايضا في ان الكذب نقص باتفاق العقلاء لما فيه من امارة العجز او الجهل او السفه فهو قبيح بمعنى صفة نقص وان قبحه راجع الى المتكلم به سواء كان موجدا لذلك الكلام اللفظي القائم بالهواء لا بنفس المتكلم كما عند المعتزلة او كاسباله كما عند الاشاعرة واذا اوجده الواجب تعالى فيه لا بواسطة كاسب هناك كان قبحه راجعا اليه تعالى عن ذلك فالكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب كما هو جواب المعتزلة عن الدليل السابق للاشاعرة وهذا الذي ذكرنا هو مختار العلامة التفتازاني ايضا ولذا قال في شرح المقاصد واما وجه استحالة النص في الكذب ففي كلام البعض انه لا يتم الا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف حين ما استدل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي بل هو هو بعينه وان اختلف العبارة وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح انتهى واقول وانا اتعجب من تعجب هذا العلامة فان المسلم عند الاشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى تعلق المدح والذم لا بمعنى صفة كمال وصفة نقص الا يرى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والقبح العقليين بان قالوا ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لامرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرائع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا و ماذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي اجابوا عنه بان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملايم لغرض العامة ومصلحة العالم فكون الصدق ممدوحا والكذب مذموما عند العامة لاجل هذه الملايمة والمنافرة لا لاجل ان ذاته او لازمه يقتضي شيئا قبيحا عند العقل ولذا يقبح تارة ويحسن اخرى وبالجملة كون الكذب في الكلام اللفظي قبيحا بمعنى صفة نقص ممنوع عند الاشاعرة ولذا قال الشريف المحقق انه من جملة الممكنات وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تعالى باجماع العلماء والانبياء عليهم السلام لا ينافي امكانه في ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو لا ينافي ماذكره الامام الرازي من ان تجويز الخلف في الوعيد في غاية الفساد لان الوعيد قسم من الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا خطأ عظيم قريب من الكفر فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه

والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منها انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه تعالى اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال في حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة ونحوها فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدي في التفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة

اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وفي الاخبار والقصص لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وفي كل شريعة انتهى لان كلامه في التجويز بمعنى الاحتمال العقلي المنافي للعلم القطعي بعدم وقوعه ابدا لا في الحكم بجوازه وامكانه في ذاته مع العلم القطعي العادي بعدم وقوعه ابدا لقيام الادلة القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللفظي يستلزم كذب الكلام النفسي عند الشارح وعند المصنف لاتحادهما عندهما وعند جمهور الاصحاب القائلين بان الكلام النفسي هو معاني الكلام اللفظي ومدلولاته الوضعية اذ الصدق والكذب راجعان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم اولا مطابقته للواقع ولا يتم الاستلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسي واحد بسيط ليس بخبر ولا بانشاء في الازل وانما يصير احد هذه الاقسام بالتعلق الى الحوادث فيما لا يزال فعلى هذا معنى قوله فلا يشمله القدرة انه اذا كان الكذب في الكلام النفسي صفة نقص فلا يشمله القدرة في الكلام اللفظي لانه مستلزم للمحال فاتقن بهذا المقام (**قوله** بل الوجه في الجواب ما اشرنا الخ) ما اشار اليه مخصوص بتخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم التوبة وما ذكره هنا شامل لتخصيص الوعد ايضا لئلا يتوهم مما يأتي بعد من ان الخلف في الوعد لؤم لا يليق بالكريم فلا تخصيص في آيات الوعد اصلا اذ لا شبهة ان آيات الوعد بدخول المؤمنين في الجنة مخصوص بمن لم يرتد عن دينه فيمت وهو كافر وحينئذ يتوجه من طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد آيات الوعد بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بها بان يحمل على معنى ويغفر ذلك ان تاب واجابوا عنه بانه لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى يغفر الشرك ايضا ان تاب المشرك بل المعنى انه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر سائر المعاصي ان لم يتوبا وهو ظاهر وبهذا اندفع عن الشارح ان يقال الصواب ترك قوله وعدم التوبة اذ لا نزاع في العفو عمن تاب فافهم (**قوله** على انه بعد التسليم انما يدل الخ) قد عرفت اندفاعه عنهم اذ لولا خلق العالم اختيارا لم يجب عليه تعالى شيء من اللطف والاصلح ولا الثواب ولا العقاب

(قوله اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه) اي فرق بين استحالة وقوع تخلف ما اوعد به عن ايعاده وبين ان يكون ما اوعد به واجبا عليه فيجوز ان يتحقق الاول دون الثاني كما انه تحقق استحالة ايجاد المحال في حقه تعالى ولم يتحقق حرمة ايجاده في حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة ونحوها من الندب والكراهة والاباحة متوقفة على القدرة وكون الواجب والحرام ونحوهما من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على مقتضى هذا الدليل

النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث قال والاصل فى هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لايجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهانى حدثنا عبدالله بن محمد الاصفهانى حدثنا زكريا بن يحيى الساوجى وابو جعفر السامى وابو على الموصلى قالوا حدثنا هدية بن خالد حدثنا سهل بن ابى حزم حدثنا ثابت البنانى عن انس بن مالك رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجزله ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر محمد بن عبدالله بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعى قال جاء عمرو بن عبيد الى ابى عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو ايخلف الله ماوعده قال لا فقال افرأيت من اوعده الله تعالى على عمله عقابا انه يخاف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجمة انت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لاتعد عيبا ولاخافا ان تعد شرا ثم لاتفعله بل ترى ذلك كرما وفضلا وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لاتفعله قال فاوجدلى هذا فى العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر * وانى اذا اوعدته اووعدته * لمخلف

عندهم فامكان الترك بترك مايوجبه كاف فى الوجوب عليه والتحريم (**قوله** والاصل فى هذا (٢) ان الخلف فى الوعد جائز عنه تعالى) اى محتمل لاقطع بعدمه بخلاف الخلف فى الوعيد فانه مقطوع العدم فالجواز هنا بمعنى الاحتمال العقلى لابمعنى الامكان ليتوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف فى الوعد كان الاثابة واجبة عنه تعالى اوعليه تعالى والكل خلاف المذهب ولاجل ان المراد ذلك شنع عليه الامام كاعرفت لان الكذب فى كلامه تعالى منتف قطعا بالاجماع القطعى سواء كان صفة نقص اوقبيحا للمنافرة لغرض العامة اولنهى الشارع عنه فقط (**قوله** أفرأيت الخ) الفاء عاطفة على محذوف بعد همزة الاستفهام والتقدير أعلمت عدم الخلف فى الوعد فرأيت الخلف فى الوعيد والهمزة للانكار التوبيخى ينكر لياقة استعقاب الرأى لذلك العلم لان السائل ممن لايجوز الخلف فى الوعيد واما الهمزة فى قوله أيخلف الله ماوعده فالظاهر انها على حقيقتها بناء على التجاهل للالزام بعد الاقرار اوللانكار الابطالى (**قوله** من العجمة انت) الظرف المستقر خبر مقدم قدمه للهمزة المحذوفة المصدرة لانها لطلب تصور المسند فى الظاهر وان كانت للتعجب اوالانكار فى الحقيقة والمعنى أمن الذين فى لسانهم عجمة لايفصحون بلغة العرب فيفرقون الوعد والوعيد شيئا واحدا ولايفرقون بينهما لفظا ومعنى انت أتعجب من حالك انك لاتعرف الفرق بينهما مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعيد بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله ان العرب لاتعد الخ بيان الاختلاف بين المعنيين لكن يجه انماذكره من عدهم الخلف فى احدهما عيبادون الآخر اختلاف بعادة العرب فى المعنيين لابيان اختلاف المعنيين بل السائل يعرف ان الوعد هو الاخبار بنفع والوعيد

(قوله حيث قال والاصل فى هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد الخ) قال الامام رحمه الله فى رده ان هذا القول فى غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى فى الوعيد لاجل ماقال من ان الخلف فى الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا فى وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف فى الوعيد لغرض الكرم فلم لايجوز الخلف فى القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى الى الطعن فى القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه

(٢) قوله ان الخلف فى الوعد جائز آه هكذا مافى النسخة المطبوعة قبل للكنبوى وهو مخالف من جهة اللفظ والمعنى لما فى الشرح وما فى حاشية الخلخالى وهو ظاهر للناظر المطالع ولعل ما فى نسخة الكنبوى سهو من قلم الناسخ والصواب ان يقال «ان الخلف فى الوعيد جائز» ووجهه يظهر بالتأمل ويدل على ماقلنا قول المحشى ايضا فى تحشيته هذا القول «فالجواز هنا آه» قاله مصححه ط

(هو)

ايعادي ومنجز موعدي * والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل
احد خاف الوعيد كما قال السرى الموصلي* اذا وعد السراء انجز وعده * وان اوعد
الضراء فالعفو مانعه * ولقد احسن يحيي بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد
والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم
كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على العباد واذا قال لا تفعلوا
كذا فاني اعذبكم كذا ففعلوا فان شاء عفا وان شاء اخذ لانه حقه تعالى واولاها العفو

هو الاخبار بضر من الخبر فلا وجه للتعجب اذ لا ينافي عدم العجمة في لسانه عدم المعرفة بعاداتهم الان يقال اراد بنفي العجمة معرفة لغة العرب وعاداتهم او اراد بقوله ان العرب لا تعد الخ ان في كلام العرب مايدل على ذلك كالاشعار الآتية ولذا قال السائل فاوجدلي هذا في العرب اي انشدلي مايدل عليه في كلام العرب وقوله نعم وعد بعد الامر لان كلمة نعم تصديق بعد الاخبار ووعد بعد الامر والنهي واعلام بعد الاستفهام كذا في المغني والايعاد الوعيد والموعد مصدر ميمي بمعنى الوعد (**قوله** والذي ذكره ابو عمرو الخ) من كلام الواحدي وماقيل ماذكره ابو عمرو انما يتم اذا كان حسن الاشياء وقبحها عقليين وهو خلاف المذهب مدفوع بان مراد ابي عمرو ان القرآن نزل على لغة العرب ومتعارفهم وهم استعملوا الوعد فيما لا يجوز فيه الخلف والوعيد في خلافه فلما جاز الخلف في وعيد العرب فقد جاز في وعيده تعالى وهو مبني على ماعليه الاشاعرة من ان قبح الكذب ليس بذاتي فيزول بعارض كما عرفت تفصيله وعليه كلام يحيي بن معاذ فيما بعد (**قوله** اذا وعد السراء الخ) السراء من السرار والضراء من الضرار ثم قلبت الراء الثانية ياء كما في تقضي البازي فالمراد بالسراء مايفيد مبالغة سرور من النعمة وبالضراء مايفيد مبالغة ضرر كالقتل كما يقتضيهما مقام التمدح بالكرم والعفو فلا حاجة الى تجريد الوعد والوعيد او توكيده لان المأخوذ فيهما مطلق المنفعة والمضرة ولا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث فمن حمل امثالهما على شيء من التوكيد والتجريد فقد غفل (**قوله** الوعد والوعيد حق) اي مايترتب عليهما حق فالوعد حق العباد عليه تعالى اذا ضمن يعني جعله تعالى حقا لهم على نفسه بسبب الضمان وهو لا ينافي ماسيصرح به الشارح من انه لا حق لاحد عليه تعالى في نفسه مع قطع النظر عن الضمان وماقيل لو تم لدل على جواز العفو عن الكفر والشرك ايضا وهو خلاف النص الكريم فمدفوع بأن خلاف النص المغفرة عن الشرك لا جوازها بمعنى الامكان في نفس الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء عفا الخ وامكان المغفرة عن الشرك هو المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي المنافي للعلم القطعي وهو خلاف الاجماع لا خلاف النص ولا يتجه على القائل لان مراده انه بعد امكان العفو عن الكل فاوليهما اي العفو والاخذ بالنسبة الى غير الكفرة

(قوله والوعيد حقه تعالى على العباد وذا قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم الخ) ويقرب من هذا ما حكي القفال في تفسيره ان الآية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ماذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا يوصل وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعله انتهى وقال الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ماذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوء يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله تعالى واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى

والكرم لانه عفو غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى مايبدل القول لدى* قلت ان حملت آيات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف فيه لانه حينئذ ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد

هو العفو اذ لا يقول عاقل بخلاف الاجماع ولا يلزم الرجحان من غير مرجح في انعقاد الاجماع على عدم العفو عن الكفار دون العصاة مع ان آيات الوعيد متساوية في حقهما اذ ليس في الآيات مايدل على عدم العفو عن عصاة المؤمنين بل مايدل على العفو عنهم بخلاف العفو عن الشرك والكفر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد كما دل عليه قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا بخلاف المعصية باتباع الهوى والشهوات فانها مع العلم بكونها معصية ومقرونة بالخوف ورجاء العفو ولذا قال تعالى أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون الآية وبهذا يندفع ماذكر في شرح المقاصد من ان تجويز الخلف في وعيد العصاة يستلزم تجويزه في وعيد الكفار وهو باطل قطعا (**قوله** وقيل ان المحققين على خلافه الخ) اى على خلاف ماذكره الواحدى من جواز خلفه تعالى في وعيده وان جاز ذلك للعرب بناء على ان قبح الكذب ليس بذاتى بل يزول بعارض او على انه وان كان ذاتيا لكن ارتكابه مع العفو احسن في عرفهم والقائل هو العلامة التفتازانى في شرح العقائد وقوله كيف وهو تبديل القول اشارة الى استدلال المحققين بانه لو جاز لزم تبديل القول واللازم باطل بقوله تعالى ما يبدل القول لدى واورد عليهم بان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال مصادرة على المطلوب وهو مدفوع بالاجماع على عدم التبديل والكذب فتدبر (**قوله** قلت ان حمل آيات الوعيد الى آخره) تفصيل لجميع مايمكن في مقام الجواب عن دليل المعتزلة ومحاكمة بين الفرقين بترجيح جانب المحققين بناء على ان الكذب صفة نقص يستحيل في شانه تعالى عنده وليس باعتراض على المحققين كما وهم لانه معترف بان كلام الفريقين مبنى على الظاهر وانشاء التهديد غير ظاهر اقول بل غير صحيح كما عرفت فالوجه ان التهديد في حذف القيود المخصصة عن آيات الوعيد فالاوجه ما اشار المولى الخيالى من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللايق بشانه ان يبنى اخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (**قوله** فيشكل التفصى) اى التخلص عن لزوم التبديل والكذب اى الباطلين قطعا ومما يستغرب ماقيل يمكن التخلص عنه بان يحمل آيات الوعيد على تقييد

(قوله مايبدل القول لدى) هذه الاية من آيات الوعيد بالنظر الى آيات الوعيد الاخرى ايضا فيشملها الحكم بتجويز الخلق في مواعيد الفساق وان لم يكن كذلك بالقياس الى ما سويها (قوله عن عمومات الوعيد الخ) بناء على انها مقيدة بشروط شرطها الله سبحانه وتقادير في علمه وارادته على مايشعر به قوله عز وجل قل ياعبادى الذين اسرفوا على انفسهم لاتقنطوا من رحمة الله وقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فلا يلزم الخلف في وعيده كما لا يلزم التبديل في قوله والكذب في خبره

(قوله فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة) اى يمكن ان يفرز المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بان يقال انه داخل في عمومات الوعد بالثواب من الآيات الدالة على جواز كونه مغفورا كقوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذنب المغفور خارجا عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شئ من عمومات الوعيد وهو ظاهر (السيئات)
كما لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبدل القول ولا الكذب اصلا

هذين الوجهين فيشكل التفصى عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ماوعد به لاعلى وقوعه بالفعل وفى الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها (بل ان اثاب) بالطاعة (فبفضله) من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد

السيئات بقيد الاستحلال او بغير ذلك كأن يقال فى آية القتل ان المراد من قتل مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تعليق القتل بالمشتق وقاتل المؤمن لاجل كونه مؤمنا لايكون الا كافرا كما اشار اليه العلامة التفتازانى فى كتبه والمصنف فى المواقف فانه فاسد من وجهين * الاول ان تقييد آيات الوعيد بقيد اوتوجيهها بوجه ان منع تناولها لمرتكب الكبيرة كان تخصيصا للمذنب المغفور عن عمومات الوعيد فيكون مندرجا فيما قاله الشارح واشكال التفصى مبنى على تقدير عدم القول بشئ من التوجيهين والا فيلزم الخلف اوالكذب قطعا * الثانى ان الكلام فى اشكال التفصى عن لزومهما فى مجموع آيات الوعيد وتوجيه بعضها بحيث لايلزمانه لايخلص المجموع عن لزومهما (قوله اللهم الاان يحمل الى آخره) اشار بقوله اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامام الرازى حيث قال ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل عمدا هو ماذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوء يجزبه وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر فى هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائه حصل بقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلوكان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا بخلاف ما اذا كان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انتهى وبالجملة حمل جميع آيات الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد جدا (قوله من غير وجوب عليه واستحقاق من العبد الى آخره) انما عطف الاستحقاق على الوجوب لان استحقاق العبد منشأ الوجوب عليه تعالى عند المعتزلة واثبات الشرطية الاولى من كلام المصنف اعنى كون الاثابة بالفضل موقوفا على ابطال الاستحقاق بان يقال لامدخل للعبد فى طاعاته فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والماتريدية فجموع طاعاته لايكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتى له فى الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا فى مقابلة الفضل وبهذا ظهر ان المراد من الاستحقاق المنفى هنا هو الاستحقاق عقلا بمعنى كون الثواب او العقاب حقا لازما يقبح تركه لاالاستحقاق وعدا اووعيدا بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملايمة اضافتهما اليهما فى مجارى العقول والعادات اذ قد ورد الكتاب والسنة بذلك واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا للثواب والمعصية تكون سببا للعقاب وهو المراد مما حمل عليه آيات الوعيد فلاتناقض بين نفى الاستحقاق هنا واثباته

كونها فضلا وعطاء من الله لان الفعل بخلقه وتمكين عبده منه فى كسبه كما قال سبحانه من آمن وعمل صالحا فلانفسهم يمهدون ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وقوله ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط وقوله ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ذلك هو الفضل الكبير وقوله ويزيدهم من فضله حيث جعل الاثابة والجزاء فى مقابلة الاعمال على موازنتها

(قوله اللهم الاان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه) على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى القفال فى تفسيره كما مر ولعله رحمه الله اشار بقوله اللهم الى ضعف هذا الحمل لما نقلناه عن الامام آنفا من انه ثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين (قوله من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد) يشير الى رد مايستدل به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى وهو ان العبد المطيع استحق بطاعته الثواب فهو مستحق

للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى فاذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ووجه الرد ظاهر

والسبق بالخيرات باذنه من فضله ووعدهم الزيادة على اعمالهم بمحض فضله ومجرد كرمه وجمع بين الجزاء والعطاء فى قوله جزاء من ربك عطاء واضاف الجزاء الى نفسه وبدل منه العطاء تكريما للمتقين ﴿٢٠٢﴾ واشعار ابان جزاءه سبحانه لعملهم الصالح نفس عطاؤه فكونه جزاء مقتضيا للاستحقاق بالنظر الى امتثال امره الصادر من العبد واتيانه بالحسنات وعمله بالصالحات وكونه عطاء بالنظر الى ان تلك الحسنات كلها من الله تعالى بخلقه وايجاده لها وتمكين العبد منها فى كسبه اياها بخلاف جزاء الطاغين حيث لم يضفه الى نفسه ولم يجعله عطاء مع جعله ذلك مسببا عن عملهم كما فى قوله تعالى ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى اذ الممكن فى حد ذاته عار عن الكمالات وخال عن الخيرات باسرها وماله من الجهات الوجودية والحيثيات الفعلية من عطاءه سبحانه كما قال ومابكم من نعمة فمن الله . واما الشرور والمعاصى والنقائص كلها فمن تفريط الانسان وتقصيره فى عقائده واعماله وتلحق الممكن اذا خلى وطبعه وترك ونفسه كما قال الله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وفى الحديث القدسى ياعبادى انما هى اعمالكم احصيها عليكم ثم اوفيكم اياها فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلايلومن الا نفسه اخرجه مسلم

وكيف لايكون كذلك ومايصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه على انه لايفى بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه (وان عاقب) بالمعصية (فبعدله) لانه لاحق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء (ولاقبيح منه) اجمع الامة على انه تعالى لايفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لايتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لاتعلق لهما بافعاله تعالى (ولاينسب فيما يفعل او يحكم الى جور او ظلم)

هناك ولايمكن دفعه بان المنفى هنا استحقاق الثواب والمثبت هناك استحقاق العقاب اذ لااستحقاق عقلا فى شئ منهما عند الاشاعرة ولذا احتاجوا الى دفع توهم الظلم بقولهم (وان عاقب بالمعصية فبعدله) اى عدم جوره وظلمه فالباء الداخلة على العدل للمصاحبة والملابسة وعلى الفضل للسببية اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور لايكون سببا للعقاب وان لابسه (قوله لانه لاحق لاحد عليه تعالى) دليل لكون العقاب بالعدل المنافى للظلم بكل من المعنيين الآتيين وهذا القول نفى للظلم بالمعنى الثانى وقوله والكل ملكه نفى للظلم بالمعنى الاول اما الثانى فظاهر واما الاول فلانه اذا كان للعاصى حق عليه تعالى من وجه فربما يقابل عصيانه لحقه فيتكافيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا فى غير محله اللائق وان كان فى ملكه فيكون ظلما بالمعنى الثانى كضرب المولى غلاما على عصيانه وقد خلصه العبد عن قتل السلطان واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلايكون عقابه على العصيان ظلما له بشئ من المعنيين كما لايخفى فليس قوله والكل ملكه دليلا آخر كما ظن ﴿قال المصنف ولاقبيح منه﴾ عطف على قوله ولايجب عليه شئ فيكون من لوازم نفى الحاكم عليه ايضا لما عرفت انه من عطف اللازم على الملزوم ثم المراد ليس شئ من افعاله تعالى قبيحا بمعنى متعلق الذم كما هو القبح بالمعنى المتنازع فيه (قوله لايفعل القبيح) اى لايتصف بفعل قبيح وان اوجده فى العباد لان الفاعل من اتصف بالفعل لامن اوجده فالقائم من اتصف بالقيام لامن اوجده كالاسود ما اتصف بالسواد لامن اوجد السواد فيه فايجاد القبيح ليس بقبيح بل الاتصاف به (قوله لان الحسن والقبح العقليين الى آخره) تلخيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تعالى قبيحا بمعنى تعلق الذم فذلك القبح اما فى ذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند شارع يدرك بخطابه والاول باطل والا لزم القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل عند الاشاعرة وبطلان الثانى ظاهر فليس من شان افعاله تعالى ان تكون قبيحة بهذا المعنى * فان قلت هذا الدليل جار فى ان ليس من شأن افعاله تعالى ان تكون حسنة بمعنى تعلق المدح مع تخلف حكم المدعى * قلنا الجريان ممنوع اذ المراد من الحسن والقبح الشرعيين هنا مايستفاد من خطاب الشرع المتعلق بالافعال سواء بالاقتضاء والتخيير او بالمدح او الذم وقد تعلق خطابه تعالى بافعال نفسه بالمدح والثناء عليه

(واجع)

(قوله وكيف لايكون كذلك) اى وكيف لايكون الاثابة بفضله لا باستحقاق العبد والحال ان مايصدر بحسب الظاهر عن العبد من الطاعة انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة ومخلوق له تعالى فكيف يستحق العبد بذلك الثواب عليه

لما تكرر وتقرر والظلم قد يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا المعنى محال فى حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشئ فى غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ماوضعه فى موضع يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفى وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه لاقبح

على انا لو فرضنا صدوره من العبد حقيقة فهو مما لا يستحق به العبد الثواب والعوض على رأى المعتزلة وذلك لان شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات الصادرة من العبد لا يفى بشكر اقل قليل من نعمه العظيمة الجميلة فضلا من ان يزيد عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض فان ذلك ليس الا كمن لعامل نعمه الملك الوهاب عليه بمالا يحصى بتحريك انملته فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب واستحقاقه اياه (قوله والله تعالى احكم الحاكمين) فلا يتصور فى حقه ان يضع شيأ مافى غير موضعه بحكم حاكم واعلم العالمين فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعه واقدر القادرين فلا يتصور منه ذلك بالعجز عن وضعه فى موضعه

واجمع الانبياء عليهم السلام واممهم على ذلك دون الذم فقد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع فمن قال فى نفى الشرعين اذلا شارع فوقه تعالى حتى شرعهما له تعالى وايضا لايتصور الثواب والعقاب بالنسبة الى افعاله تعالى فقد غفل عن ذلك وقد اشير فى شرح المقاصد الى النقض المذكور مع جوابه (**قوله** لما تكرر وتقرر) من انه المالك على الاطلاق فله التصرف كيف يشاء وانه لاحاكم عليه وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات وهذا اجمال وماذكره فى ابطال معنى الظلم تفصيل لهذا الاجمال فلا استدراك لان الاجمال لايغنى عن التفصيل والاظهر ان ماتكرر عبارة عن كونه تعالى مالكا على الاطلاق وانه تعالى لاحاكم عليه ولا واجب عليه (**قوله** وعلى وضع الشئ فى غير موضعه) كما فى القاموس وغيره ويقرب منه مافى نهاية ابن الاثير من ان الظلم مجاوزة الحد وهذا المعنى اعم مطلقا من الاول لان المراد منه وضع الشئ موضعه اللائق به فى الواقع وان لم يكن ملك الغير سواء كان ترك وضعه فيه موجبا للقبح عقلا كما زعمه المعتزلة فى ترك العوض والثواب اوشرعا كما فى ظلم الشخص لنفسه بالمعاصى اذا للائق شرعا ان يضع نفسه فى العبادات ويستعمل اعضاءه فيما خلقت هى له من الطاعات اوعرفا كما فى قولهم ظلم الارض اذا حفرها فى غير موضع حفرها المتعارف وبالجملة فكل من جاوز الحد فى مجارى العقول والعادات فهو ظالم بهذا المعنى ولذا قالوا فى المثل «من استرعى الذئب فقد ظلم» وكما ان الظلم بالمعنى الاول محال فى حقه تعالى فكذا الظلم بهذا المعنى اذ لما كان تعالى مالكا على الاطلاق ولاحاكم عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولاواجب عليه لم يكن لفعله تعالى حد دون حد وموضع يليق به دون موضع كل موضع ممكن فهو يليق به وهو من حدود افعاله تعالى وانما تعرض بهذا المعنى لان غرض المصنف من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لايحصل بمجرد نفى الظلم بالمعنى الاول (**قوله** والله تعالى احكم الحاكمين الخ) لايخفى ان الظاهر منه انه استدلال على نفى الظلم بالمعنى الثانى عنه تعالى بانه تعالى لووضع شيئا فى غير موضعه اللايق لكان ذلك الوضع امابحكم حاكم عليه بوضعه فيه اوللجهل بكونه لائقا به اوللعجز عن وضعه فى موضعه وعدم القدرة عليه واللوازم كلها باطلة فى حقه تعالى وفيه مافيه من وجهين * الاول انه يدل على ان لافعاله تعالى مواضع لايقة بها يجب عليه وضعها فيها دون غيرها ولذا قيل هذا الكلام منه استدلال على مذهب المعتزلة * وقوله وايضا لما علم الى آخره استدلال على طور الاشاعرة ولايخفى ان كلا الاستدلالين على طور المعتزلة * الثانى ان كلا من الاستدلالين انما يدل على ان لاشئ من افعاله المحققة بظلم بالمعنى

منه تعالى و الجور و الظلم قبيح فلا ينسب افعاله واقواله اليهما (يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد لاغرض لفعله) الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول

الثانى ولا نزاع فيه للمعتزلة بل نزاعهم فى افعاله المقدرة بمعنى لو ترك العوض او الثواب كان ظلما وللاشارة اليه قال المصنف ولا ينسب الى افعاله ظلم فلا يكون شئ من الاستدلالين فى مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال بما اشرنا ولا مخلص الا ان يقال انه اكتفى عن دليل نفى الظلم بالمعنى الثانى بدليل نفيه بالمعنى الاول بناء على ان كونه تعالى مالكا على الاطلاق متصرفا كيف يشاء مستلزم لانتفاء الحاكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه دفع توهم الظلم بالمعنى الثانى فى بعض الافعال المحققة كالاماتة جوعا او عطشا بدليلين عقليين معتبرين عند الماتريدية كالمعتزلة بعد دفعه بدليل معتبر عند الاشاعرة ليتضح انتفاء الظلم فى افعاله تعالى عند جميع المذاهب ﴿قال المصنف لاغرض لفعله﴾ قال الشريف المحقق فى حاشية مختصر المنتهى الغرض والعلة الغائية مالاجله اقدام الفاعل على فعله وقد يخالف الفائدة كما اذا اخطأ فى اعتقادها انتهى فعلى هذا بين الغرض والفائدة عموم من وجه بحسب الحمل لان علية الغرض والعلة الغائية بحسب الوجود الذهنى وكون الشئ فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجى فان فعل الفاعل لاجل اعتقاد انه يترتب عليه المصلحة المعينة فان لم يخطأ فى اعتقاده بان تترتب تلك المصلحة على فعله فتلك المصلحة غرض باعتبار الوجود العلمى وفائدة باعتبار استفادتها من ذلك الفعل وغاية باعتبار وقوعها فى نهاية الفعل وان اخطأ فتلك المصلحة غرض وليست بفائدة وغاية حيث لم توجد فى الخارج وان فعل لاجل اعتقاد ترتبها عليه واخطأ فى الاعتقاد لكن ترتب على فعله مصلحة اخرى غير ملحوظة عند قصد الفعل فتلك المصلحة المرتبة فائدة وغاية وليست بغرض ولا ينافيه ما ذكره فى رسالة مستقلة حيث قال اذا ترتب اثر على فعل فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة ومن حيث انه طرف للفعل ونهايته يسمى غاية له فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين انكان سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار واذا لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم مطلقا من العلة الغائية انتهى وذلك لان مراده من الغرض هنا هو الغرض الموجود المسمى بالاسمين كما صرح به ومن الغرض فى الحاشية مطلق الغرض سواء كان موجودا فى الخارج اولا نعم يتجه عليه ان كون الفائدة والغاية متحدتين بالذات محل نظر اذ قد يترتب الفائدة فى اثناء الفعل فالفائدة اعم مطلقا من الغاية اللهم الا ان يعتبر انقسام الفعل الى اجزاء ذات نهايات ﴿ **قوله** فهو المحرك الاول ﴾ لانه الباعث للارادة واما المحرك الثانى فهو الارادة الجازمة والتحريك هنا من باب المجازى بمعنى

(قوله لاغرض لفعله) قد سبق منا فى صدر الكتاب ان فى تعليل افعاله تعالى ثلاثة مذاهب ومحل الخلاف فى الحقيقة فى صدور الافعال على الوجوب او الرجحان اولا هذا ولا ذاك فقالت الحنفية والصوفية بالاول لا بمعنى انه يوجبه عليه نفسه او غيره بل بمعنى انه من مقتضى الحكمة لا يمكن تخلفه لكمال قدرته وعلمه وتمام كرمه وفضله ولا ينافى ذلك الاختيار لكونه بعلمه وقدرته وارادته ويكون ذاته المقدس المتعالى عن ان يتسبب فى فعله حوادث او ان يحكمه عليه بواعث هو العلة الغائية فى خلقه مع نزاهة عن شوائب التأخر وواردات التغير التى ربما تلحق العلة الغائية لكونها واقعة فى الزمان لقصور فى الفاعل اذ العلة الغائية بما هى علة غائية ان تكون علة العلل وسبب الاسباب وهذا هو المراد من قولهم انها معللة بما هو ليس بغيره والمعتزلة بالثانى والاشاعرة بالثالث

(سبب)

للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل
والله تعالى اجل من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلايكون فعله معللا بغرض
وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلوكان
لفعله تعالى غرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز
ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لااليه تعالى فلايلزم الاستكمال بالغير ورد بانه ان كان

سبب الحركة فى افعال العباد والتقديم فى قوله وبه يصير الفاعل الى آخره للحصر اى لابدونه لان الغرض هو العلة الغائية ومطلق العلة مفسرة بما يتوقف عليه وجود الشيء وحاصل مراده ان للغرض الموقوف عليه نوع تأثير فى الفاعل ولاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقالوا ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل تنبيها على ذلك التأثر والله تعالى اجل من ان يكون متأثرا بشيء من انواع التأثير الناشى من جهة الممكنات التى من جملتها المصالح والاغراض او مستكملا بشيء منها فاندفع كثير من الاوهام نعم يتجه عليه ان غاية ذلك التأثير عبارة عن سببية العلم للارادة والفعل واستحالته فى شأنه تعالى ممنوعة فالاولى ان يعرض عنه ويأتى بما ذكره القوم من الوجهين الاول ما يذكره من لزوم الاستكمال بالغير الثانى لوكان شيء من الممكنات غرضا لفعله تعالى لماكان حاصلا بخلقه تعالى ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وبتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض الآخر وفيه بحث اشار اليه فى شرح المقاصد ولهم دليلان آخران احدهما لوكان لكل فعل غرض لزم التسلسل المحال فلابد من الانتهاء الى فعل لاغرض عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار فى النار لايعقل فيه نفع لاحد لكنهما انما يدلان على سلب العموم لاعموم السلب المراد هنا واورد الشريف المحقق على الاول بانه يجوز ان ينتهى الى فعل هو غرض لذاته اذلا يجب فى الغرض كونه مغايرا للفعل بالذات بل يكفيه التغاير الاعتبارى كما فى تحصيل العلوم الغير الآلية (**قوله** وايضا كل من يفعل لغرض الى آخره) اذ لولا الاولوية هناك لم يكن ملاحظة ذلك الغرض مرجحة لجانب الفعل وحاملة عليه ولذا لم يلزم الاستكمال بالغير فى الفعل بلا غرض فانه بمجرد الترجيح والارادة بلا مرجح لكن عدم كفاية الاولوية بالنسبة الى غير الفاعل فى الحمل والترجيح محل نظر لابد من دليل يدل عليه ودعوى البداهة غير مسموعة (**قوله** لزم كونه مستكملا بغيره) لانه بايجاد فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته وتحصيل تلك الاولوية استكمال بسبب الغير من جملة الممكنات وهو ذلك الغرض سواء كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل او بايجاد غيره كما فى استكمال العبد بتحصيل اغراضه عند اهل السنة ولهذه الدقيقة لم يقل وهو ايجاد ذلك الغرض والاتصاف

(قوله والله تعالى اجل من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلايكون فعله معللا بغرض) يعنى ان كون فعله معللا بالغرض يستلزم كونه تعالى منفعلا من غيره الذى هو ذلك الغرض ومستكملا به اما الاول فلان كونه فاعلا اذا كان بذلك الغرض كان ذلك الغرض موثرا فى ذاته تعالى بجعله فاعلا وهو ظاهر واما الثانى فلان فعله تعالى لوكان لغرض من تحصيل مصلحة اودفع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ومما ينبغى ان يعلم فى هذا المقام هو ان كل حكمة ومصلحة يترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها طرف الفعل وفائدة من حيث انها يترتب عليه فالفائدة والغاية متحدتان ذاتا مختلفتان اعتبارا ويعمان الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له فالغرض والعلة الغائية مختلفان اعتبارا ايضا وقد يخالف الغرض فائدة الفعل كما اذا اخطأ فى اعتقاده

حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لايكون باعثاله بديهة وان كان حصوله اولى له تعالى لزم المحذور وما نشاهد من ان الشخص قديفعل فعلا لنفع غيره فانه فى الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الآخرة او لكونه محبوبا له او متوقعا منه منفعة فظاهر وان احسن اليه للرحم والعطوفة عليه فلازالة رقة القلب اللازم للجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالى عن الغرض

به فان ذلك الاستكمال فى مجرد السببية لحصول الغرض ولو كسبا قيل ان كان المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر المترتب فالمراد استكماله تعالى بايجاده والاتصاف به ثم اورد عليه بان الايجاد نفس الفعل فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان التغاير الاعتبارى بين الفعل والغرض منه كاف والكل فاسد اما التوجيه فلما عرفت واما الايراد فلان الفعل هو البعث مثلا والغرض هو ايجاد هداية الخلق وهما فعلان متغايران ولو سلم فتحصيل الكمال معنى عام له اسباب من جملتها ايجاد الهداية كما ان التأديب له اسباب من جملتها الضرب والسبب والمسبب متغايران بالذات وان كان احدهما من الاعيان والآخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لوكان تقدير هذا الدليل مبنيا على كفاية التغاير الاعتبارى بين الفعل والغرض منه لما استدلوا بعد هذا بلزوم التسلسل فى الاغراض لان تلك الكفاية قادحة فيه كما عرفت (**قوله** لايكون باعثاله بديهة الخ) قدعرفت ان دعوى البداهة هنا غير مسموعة ولذا قال صاحب التوضيح فى بحث العلة هذا الجواب غير مرضى لانا لانسلم انه اذا استويا بالنسبة اليه تعالى لايكون غرضا وباعثا ولانسلم الترجيح من غير مرجح لم لايجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحة انتهى اى مرجحة لتعلق الارادة بايجاد الفعل من الفاعل المختار فلايرد ان المرجح هو الارادة لاالاولوية *فان قلت هذا ينافى استناد الكل اليه تعالى ابتداء * قلت ترتب المصالح والاغراض على افعاله تعالى عادى بمعنى جريان عادته تعالى على ايجاد تلك المصالح عقيب افعال مخصوصة لاعقلى بمعنى توقف المصالح عليها والمنافى للاستناد الابتدائى هوالتوقف لاغير وذلك لان عادته تعالى جارية على ايجاد هداية الخلق عقيب ارسال الرسل وان كان قادرا على ايجادها بدون الارسال فلا اشكال (**قوله** ومانشاهد الى آخره) منع للشرطية الاولى التى ادعى بداهتها مستندا بما يشاهد من فعل الفاعل مع عدم الاولوية بالنسبة الى نفسه وذلك المنع منه مبنى على ما قدمنا من ان دعوى البداهة غير مسموعة فى محل النزاع والا فمنع المقدمة البديهية غير موجه * وقوله فانه فى الحقيقة يفعله الى آخره جواب عن المنع المذكور بابطال سنده ولك ان تجعل المشاهد معارضة فى الشرطية الاولى بناء

(على)

عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالى عن المنفعة والمصلحة لا الخالى عن الغرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لاتحصى لكن لاشئ منها باعثاله على الفعل كما يشعر به قوله (راعى الحكمة فيما خلق وامر) واودع فيها المنافع ولكن لاشئ منها باعثاله تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرها مع ان الباعث له على الغرس هو الثمرة لاغير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ماسوى الثمرة الى الغارس والآيات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض مأولة بتلك الحكم والمصالح

على تنزيل بداهتها منزلة الدليل كما ذكره ابو الفتح فيكون معارضة فى المقدمة لاغصبا فحينئذ يحمل الجواب على المنع (**قوله** لا الخالى عن الغرض الى آخره) يعنى العبث مالا فائدة فيه لا مالا غرض فيه ولا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة لما عرفت ان بينهما عموما من وجه ولما توهم ان يقال كما لا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذا لا يلزم من انتفائه وجودها فلا يظهر عدم كون فعله تعالى عبثا بالمعنى الذى ذكر دفعه بقوله وافعاله تعالى مشتملة الى آخره وقوله لاتحصى للاشارة الى ان لكل فعل له تعالى فوائد كثيرة وذلك لدفع توهم آخر هو انه قد يطلق العبث على مالا فائدة يعتدبها فيه فاشار الى أن شيئا من افعاله تعالى ليس عبثا بشئ من المعنيين ومن غفل عنه قال ماقال (**قوله** وان كانت معلومة له تعالى الى آخره) دفع لما يتوهم ان الفوائد المترتبة على الفعل انما لاتكون غرضا لنا لعدم علمنا بترتبها على الفعل اذ لو علمنا لكان الغرض مجموعها اذ لاشبهة ان تحصيل الفوائد المتعددة اهم من تحصيل واحدة منها فعلمه تعالى بترتب الكل يستلزم كون جميعها غرضا وحاصل الدفع ان العلم بترتب الفائدة على الفعل لا يستلزم كونه غرضا حاملا على الفعل والا لكان الاستظلال والانتفاع وغيرها غرضا للغارس العالم بترتبهما على الغرس واللازم باطل لان غرضه هو الثمرة لاغير وانت تعلم انه فى صورة العلم بالترتب يجوز ان تكون تلك الفائدة غرضا بالتبع وان لم يكن غرضا اصليا فالاولى أن يقال كمن يذهب الى المسجد لغرض الصلاة اوالى الكعبة لغرض الحج مع العلم بترتب رؤية المنبر فى المسجد وترتب المشاق السفرية على الذهاب فلو كان العلم بالترتب مستلزما لكون المترتب غرضا لكان الغرض رؤية المنبر والمشاق السفرية مع انها ليست غرضا لا اصالة ولا تبعا وماقيل وان لم يستلزم العلم بترتب المنافع للغرضية لكن كونها مرادة مستلزمة لها ظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى وفاقا من الكل فلو كان الارادة مستلزما لغرضية المراد لبطل قول الاشاعرة بنفى الغرض وقد عرفت ان الغرض هو المرجح لتعلق الارادة (**قوله** والآيات والاحاديث الخ) دفع معارضة بدليل نقلى بان يقال لو لم يكن شئ من افعاله تعالى معللا بالغرض لما وقع التعليل فى الآيات والاحاديث لكنه واقع مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على

(قوله راعى الحكمة الخ) فيحدث منه الكائنات ويصدر عنه الحادثات مرتبطة بعضها بالبعض الى اقصى مراتب الوجود ومنتهية الى غاياتها الممكنة لها على احسن الوجوه واكملها واحمد الانحاء واجلها على سعة استعداده وقدر حوصلته كما قال الله تعالى كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا وهذا هو التعليل الذى يقول به الحنفية ومراعاة الحكمة التى ربما يعبرون عنها بالعاقبة الحميدة وقد برهن عليه الغزالى بانه اذا ترك ذلك لا يمكن ان يقال انه لم يعلم ولا انه لم يقدر عليه ولا انه علمه وتركه لنزاهة عن الجهل والعجز والبخل فيجب عنه وهذا لا ينافى للاختيار بل يؤكده لان الوجوب من جهة كمال علمه وتمام قدرته وارادته وفرط جوده وكرمه وعن ذلك قالوا ليس فى الامكان ابدع مما كان واستحسنه الشارح فى بعض تصانيفه ونقله عن بعض العارفين

(قوله وان كانت معلومة له تعالى) دفع لما يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه تعالى ماهى منافع له لاتتأتى الا بكونها عللا غائية وباعثة له تعالى على الخلق فان هذا التقدم العلمى شأن العلل الغائية

(قوله فكل افعاله واحكامه كذلك الخ) والاشاعرة لما انكروا عقلية الحسن والقبيح بالمعنى المتنازع
وجوزوا ورود الشرائع على عكس ما وردت وظهور الوقائع على ضد ماوقعت لزمهم
ان لايكون لقولهم ان الله تعالى يراعى الحكمة ويترتب على افعاله المصالح والمنافع مصداق يطابقه ولا واقع ولما انكروا تعليل افعاله تعالى الذى يدل عليه الآيات القطعية والاحاديث البينة لزمهم ان يكون صدور الحوادث ووجود الكائنات على سبيل الاتفاق البحت وان لايكون نسبته اليه سبحانه اولى من نسبته الى غيره تعالى لعدم الارتباط بينهما كما لاارتباط بينه وبين غيره لايتوهم ان كونه صادرا عنه تعالى لانه هو الذى اوجده دون غيره لان الكلام فيه لكون نسبته الى كل واحد منهما بالجواز اذلافارق بينهما فى هذا المعنى الا فى النسبة المنتظرة بل ليس فى الامكان ابدع مما كان يصدر عنه كل مافيه على سبيل الوجوب عنه بالاختيار قال صدر الشريعة افعاله تعالى يترتب عليه الحكم على سبيل اللزوم عقلا بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلاً
لاوجوبا وقال ابوالمعين المكحولى لا بمعنى انه وجب على الله تعالى بايجاب احد اوبايجابه على (على)
نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود يستحيل ان لايوجد انتهى كلامه بعبارة

واذا اتقنت ذلك علمت ان ماقاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل بعض الافعال لاسيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واما تعميمه بانه لايخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام غير منخول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلاشئ من افعاله واحكامه معللة بهذا المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين فى العلم

بنى اسرائيل الآية وامثالهما شايعة فى القرآن والحديث وحاصل الدفع ان وقوع التعليل فى الآيات والاحاديث ممنوع وانما يتم ذلك لولم يكن مؤولة بحمل اللام فيها على لام العاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا الآية وانكر البصريون لام العاقبة قال الزمخشرى والتحقيق انها لام العلة وان التعليل مجاز لا حقيقة انتهى وذلك التجوز اما فى اللام بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه ترتب العداوة على الالتقاط بترتب الغرض على الفعل المعلل به كما قيل واما فى المجرور بطريق الاستعارة المكنية بتشبيه العداوة بالغرض فى الترتب على الفعل وادخال اللام عليها تخييل اما على حقيقتها اوعلى ان تجعل استعارة لما يشبه التعليل ايضا ولقائل ان يقول لا بد للمجاز من قرينة صارفة وماذكروه من الدليل انما يكون قرينة لوكان قطعيا وليس كذلك فلاوجه لحمل جميع لامات التعليل فى النصوص على المجاز ولذا ذهب اكثر الماتريدية ومنهم الصدر الشريعة الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذهب العلامة التفتازانى فى كتبه الى ان تعليل بعض افعاله تعالى معلوم قطعا وعليه مبنى القياس واما الحكم بتعليل جميع افعاله بالاغراض فمحل بحث (قوله واذا نفيت ذلك) اى صحة الدليلين اللذين ذكرناهما على نفى التعليل وورد دليل المعتزلة على اثباته علمت الى آخره وقد عرفت مافى دليله وايضا لاستحالة فى الاستكمال المترتب على الافعال كتعلق السمع والبصر المترتبين على ايجاد المسموع والمبصر فظهر ان ما اورده على العلامة ليس بشئ اصلا فان مراده ان ادلة نفى التعليل ضعيفة لاتكون صارفة للنصوص عن ظواهرها فالوجه ان يحكم بالتعليل فيما ورد النصوص بتعليله ويسكت عما عداه اويحكم بنفى التعليل فى ذلك جمعا بين الادلة المتعارضة النقلية والعقلية وماقيل ان مراد العلامة ان الحق ان تعليل بعض الافعال بالاغراض التى هى الحكم والمصالح ظاهر لاسترة فيه ولامجال للانكار فلا يصلح لان يكون محلا للبحث والنزاع واما تعميمه بانه لايخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فمحل بحث وصالح للنزاع لكون التعليل فى البعض الآخر غير ظاهر يدل على هذا ماذكره فى التهذيب حيث قال تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس فالاقرب حمل الخلاف

المؤيدين بنور من الله تعالى وروح منه (تفضلا ورحمة لا وجوبا و لا حاكم سواه) هذا مما علم فيما سبق (فليس للعقل حكم فى حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب) قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص

على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لابد من الانتهاء الى مالا يكون الغرض قطعا للتسلسل وبانه لا يعقل لتخليد الكفار نفع لاحد انتهى فعلى هذا لايرد عليه ماذكره الشارح بل يمكن ان يختار كل واحد من شقى الترديد انتهى ففيه نظر لان دليل الاستكمال مماذكروه وهو على تقدير تمامه يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول فالشارح ينازعه فى تعليل البعض فبذلك التحرير لايندفع عنه ايراد الشارح وايضا محاكمة العلامة فى التهذيب منافية لما ذكره فى شرح المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاستكمال بالغير وبلزوم انتفاء الاستناد الابتدائى دليلان يدلان على عموم السلب الا ان يقال انه جعل الاشاعرة فريقين فريق ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما وفريق ذهبوا الى سلب العموم واستدلوا بدليلى التسلسل والتخليد ثم حاكم بين الفريقين ورجح ماذهب اليه الفريق الثانى والشارح اختار ماذهب اليه الفريق الاول ومذهبا الفريقين متدافعان ﴿قال المصنف ولا حاكم سواه الخ﴾ المراد بالحاكم مافى قوله ولا حاكم عليه بدليل تفريع سلب الحكم عن العقل ولذا قال الشارح هذا مما علم فيما سبق يعنى دليل هذا الحكم علم فى بيان قوله ولا حاكم عليه من الاستدلال بالآية فلا حاجة الى الاعادة فليس مراده انه معلوم مما سبق من كلامه فيكون تكرارا حتى يتوجه ان يقال قد علم من قوله لا حاكم عليه وانتفاء الحاكم عليه ومن قوله ويحكم مايريد انه الحاكم فى كل مايريد ولا يلزم منهما عدم الحاكم سواه لجواز ان يكون هناك حاكم سواه يحكم على غيره تعالى كما هو يحكم على ذلك الغير لا يقال بل ذلك الحاكم واقع لا يصح نفيه وهو المولى الحاكم على عبيده والملوك الحاكمة على رعيتهم لانا نقول المراد نفى الحاكم بحسن الاشياء وقبحها بالمعنى المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم ومن سواه لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بايجاد الله تعالى اياه عند اهل السنة كما مر (قوله الاول صفة الكمال الى آخره) يعنى ان الحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان وانتضاع واتضاع حال ثم المراد كونهما صفتى كمال ونقص فى نفس الامر مع قطع النظر عن كونهما ملائما للغرض ومنافرا وممدوحا ومذموما عند الله تعالى وفى حكمه فهما بهذين المعنيين من الصفات الحقيقية لا الاضافية فعلى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبيح بهذا المعنى حسنا وقبيحا عند الواجب تعالى وعند جميع العقول لان مافى نفس الامر لا يختلف بالنسبة الى شخصين كما ان الجسم الواحد لا يكون اسود وابيض بالنسبة اليهما والى

الحسن والقبح مع قولهم بان الله تعالى لا حاكم سواه كما قال الله تعالى ان الحكم الا لله خلافا للمعتزلة حيث قالوا انه موجب لما استحسنه ومحرم لما استقبحه على القطع والبتات فوق الادلة الشرعية لانها امارات يجرى فيها النسخ والتبديل فلم يجوزوا ان يثبت بالشرع مالا يدركه العقل والاشاعرة خالفوا فى عقلية الحسن والقبح وانكروا الجهة الصالحة الشرعية الحكم بالامر والنهى وجوزا ان يرد الشرائع الثابتة بتحريم المأمورات وايجاب المنهيات على عكس ماوردت وماذهب اليه الحنفية شكر الله مساعيهم هو الذى يحققه المعقول ويصدقه المنقول فان الشرع لا يرد الا على مقتضى الحكمة

(قوله هذا مما علم فيما سبق) من انه هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم (قوله الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال ككون العلم صفة كمال وارتفاع شان لمن اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقصان ككون الجهل صفة نقصان واتضاع حال لمن اتصف به

والثانى ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع فى ان

جميع ذلك اشار المحقق الشريف فى شرح المواقف وماقاله بعض الافاضل من ان المراد هنا كونهما كذلك عند العقل ويختلفان باختلاف العقول لا كونهما كذلك فى نفس الامر والارجع هذا المعنى الى المعنى الثالث فان كل ماكان كمالا اونقصانا فى نفس الامر فهو متعلق المدح اوالذم وهذا ليس الا المعنى الثالث فلاوجه لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث مختلفافيه ففيه نظر من وجوه اما اولا فلان المعنى الثالث ليس مقصورا على مجرد تعلق المدح والذم بل اخذفيه معهما تعلق الثواب والعقاب ايضا ولانسلم ان كل ماكان كمالا اونقصانا فى نفس الامر فهو متعلق الثواب والعقاب كيف وصفات الله تعالى كمال بهذا المعنى وليست مما يتعلق به الثواب هذا خلاصة ماذكره بعضهم فى الجواب عنه ولايخفى انه انما يدفع ذلك اذاخص المعنى الثالث بافعال العباد واما اذاعمم من افعاله تعالى بحذف الثواب والعقاب كما قالوا بناء على ان المعتزلة حذفوها فى اثبات الحسن والقبح العقليين فى افعاله تعالى فلاواما ثانيا فلان المعنى الاول شامل للصفات والافعال الاختيارية والمعنى الثالث مخصوص بالافعال وهذا ظاهر ولوسلم فغايته ان المعنى الاول يستلزم الثالث واللازم يغاير الملزوم وربما تحكم العقول بالملزوم اى بكونهما صفتى كمال ونقص وتتردد فى كونهما ممدوحا ومذموما عنده تعالى ولوسلم الكل فغايته ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل بحسب المفهوم لما عليه الاشاعرة من الحسن والقبح الشرعيين من غير ان يكون للافعال حسن وقبح بالمعنى الاول فى ذاتها وذلك لايستلزم الرجوع اليه بالاتحاد والرجوع الى بعض اقسامه غير محذور فتأمل واما ثالثا فلانه لوكان الحسن اوالقبح بالمعنى الاول صفة الكمال اوالنقص عند العقل لافى نفس الامر لم يمكن للاشاعرة اثبات شمول علم الواجب بلزوم الجهل والنقص فى نفس الامر ولاللماتريدية اثبات امتناع التكليف بما لايطاق بلزوم الجهل اوالسفه كاثبات الشارح امتناع الكذب ولاللمعتزلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذلامعنى للاثبات بلزوم ماهو نقص عند عقولهم وان لم يكن نقصا فى نفس الامر فالحق ماشار اليه الشريف (**قوله** والثانى ملائمة الغرض ومنافرته) فما كان ملائما للغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا ومالبس كذلك لم يكن حسنا ولاقبيحا وقد يعبر عنهما اى الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة وماخلا عنهما ليس شيئا منهما كذا فى المواقف وشرحه والاولى اثبات الواسطة بينهما بالمعنى الاول ايضا واما الواسطة بينهما بالمعنى الثالث فسيجيء الاشارة اليها من الشريف قيل قال المصنف فى شرح مختصر الاصول ان فعل الله تعالى لايوصف بحسن ولاقبح بهذا المعنى لتنزهه عن الغرض وانت خبيربانه انما يتم اذا كان المراد ملائمة

ومذاق المصلحة لان الحكيم المتعال لايليق منه الاهمال وقدقال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر وقال ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث الى غير ذلك من الآيات والاحاديث فانها تدل على حسن العدل والاحسان وقبح الفحشاء والمنكر وطيب الطيبات وخبث الخبائث قبل ورود الشرع وتعلق الحكم به كيف ولولا ذلك لماكان لكونه تعالى عليما حكيما واقع يطابقه وكون الشريعة المطهرة المحمدية البالغة الى اقصى الغايات من الكمال مطابق يصدقه

(قوله الثانى ملائمة الغرض ومنافرته) فما واقف الغرض كان حسنا وماخالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولاقبيحا (قوله وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة و ماخلا عنهما لايكون شيئا منهما

هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها وان مأخذها العقل ويختلف بالاعتبار والثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذهو

الفعل اومنافرته لغرض فاعله لكنه محل نظر كيف انه حينئذ لايكون من قبيل مايختلف بالاعتبار مع انهم يقولون كذلك انتهى وليس بشئ لان مراد المصنف ان هذا المعنى لايجامع المعنى الثالث في افعاله تعالى والالزم ان يكون افعاله تعالى ملايمة لغرضه اومنافرة له لان المعنى الثالث هوالحسن والقبح عنده تعالى كما ستعرف واللازم باطل لتنزهه عن الغرض (قوله ثابتان للصفات في انفسها الى آخره) لايخفى ان المعنى الاول ثابت للصفات في انفسها دون المعنى الثاني المختلف بالاعتبار والا كان صفة حقيقية غير مختلفة بالاعتبار كالمعنى الاول فالصواب ذكر هذا القيد في المعنى الاول وتركه هنا كما في شرح المواقف الا ان يحمل على معنى مع قطع النظر عن ورود الشرع بهما اوبما يدل عليهما ويؤيده قوله وان مأخذها العقل اي يدركان بالعقل بدون ورود الشرع وقوله يختلف اي المعنى الثاني بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاصدقائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لاصفة حقيقية والا لم يختلف وليس المراد ان كل فرد من افراد هذا المعنى مما يختلف بالاعتبار اذقد يكون الغرض غرض العامة فلا يختلف باختلاف الاقوام كما في حسن العدل وقبح الظلم بهذا المعنى على ماقالوا ثم ان الاولى تقديم حديث الاختلاف على قوله ولانزاع الى آخره * واعلم ان المعنى الثاني مخصوص بالافعال الاختيارية وان بين الحسن بهذا المعنى وبينه بالمعنى الاول عموما من وجه لتصادقهما في تعلم العلوم وانفراد الاول في الصفات الذاتية الكمالية وانفراد الثاني في قتل زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام في القبح بهذين المعنيين (قوله الثالث تعلق المدح والذم الى آخره) فمايتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا ومايتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا ومالايتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به مايشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب كذا في شرح المواقف وحاصل هذا المعنى كون الفعل ممدوحا اومذموما عندالله تعالى اعم من ان يكون لذاته اولجهة من جهاته واعتباراته اولا لشئ منها (قوله وهو محل الخلاف) اي المعنى الثالث هوالمراد في محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في انهما عقليان اوشرعيان قال في شرح المقاصد قداشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملايمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل مايستحق المدح والذم في نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع اولا وانما النزاع في الحسن والقبح عندالله

(قوله وان مأخذها العقل) اي هما امران يدركهما العقل ولاتعلق لهما بالشرع (قوله ويختلف بالاعتبار) فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لاصفة حقيقية اذالصفات الحقيقية لاتختلف كما لايتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى شخصين (قوله والثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا) هذا في افعال العباد وان اريد به مايشمل افعال الله اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقا[illegible]

تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح اوالذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على كون الكلام فى افعال العباد انتهى وانما قال وبالجملة كل مايستحق الى آخره لان للحسن والقبح معنى آخر مدركا بالعقل ايضا اورده صاحب التوضيح بدل المعنى الثانى هنا وهو ملايمة الطبع ومنافرته كالحلو والمر فالدواء المر البشيع قبيح بهـذا المعنى وحسن بمعنى ملايمة الغرض والاولى لاهل الفن ان يتعرضوا به لان غرضهم من تفصيل هذه المعانى وتحرير محل النزاع تحقيق الجواب عن ادلة المعتزلة والتعريض لهم بانهم اشتبهوا بعض المعانى والبعض الآخر فانهم لما استدلوا على كونهما عقليين بان مثل حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والكفر ان مما اتفق عليـه العقلاء حتى الذين لايتدينون بدين كالبراهمة والدهرية مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق وقبح الكذب وحسن انقاذ من اشرف على الهلاك فيما لايتصور للمنقذ نفع وغرض ولو بالمدح والثناء عليه وقبح ترك ذلك الانقاذ فلو لم يكونا ذاتيين يدركان بالعقل بل شرعيين لما اتفقوا على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة بما حاصله ان الحسن المتفق عليه فى العدل والصدق بمعنى الملايمة لغرض العامة وفى الانقاذ بمعنى الملايمة للطبع للمجانسة بين المنقذ والمشرف لابالمعنى المتنازع فيه وتلخيص كلام الاشاعرة كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن والقبح بالمعانى الاخر يكونان مدارا للمدح والذم لكنهما مدح وذم فى مجارى العقول والعادات ولا يترتب عليهمـا الثواب والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عندالله تعالى وهما بسائر المعانى لايستلزمان الحسن والقبح بالمعنى الثالث وأنت خبير بان ماهو صفة كمال او نقص فى نفس الامر فهو ممدوح اومذموم عندالله تعالى ايضا كما عرفت ولذا قال صدر الشريعة فى تعديل العلوم الاعتراف بكونهمـا عقليين بالمعنى الاول يوجب الاعتراف بكونهما كذلك بالمعنى الثالث لان كل كمال او نقصان يحمد اويذم عقلا فالاعتراف بذلك وانكار هذا بعيد عن الحق انتهى ولا مخلص الابان يقال ليس كل مدح اوذم ممـا يترتب عليه الثواب فى الجنة والعقاب فى النار لانه تعالى مدح افعال نفسه ولاثواب ومدح مطلق العلم (بقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون) بتنزيل المتعدى منزلة اللازم للقصد الى حقيقة العلم المؤدى الى التعميم كما ذكر فى علم المعانى لكونه صفة كمال فى نفسه لاى غرض حصل مع ان تحصيله لغرض فاسد مذموم عنـده تعالى فتحصيله ممدوح عنده تعالى لكونه صفة كمال فى نفسه ومذموم عنده تعـالى لامر خارج هو الغرض الفاسد ولعل هذا هو مراد العلامة من التفسير بقوله بمعنى استحقاق فاعله الى آخره وبالجملة فالمعنى الاول لايستلزم المعنى الثالث وكذا الثانى والرابع الذى ذكرناه لايستلزمانه لان تحصيل الاسباب المعصية حسن بهذين المعنيين وقبيح بالمعنى الثالث فليس مراد الاشاعرة ان هذه المعانى لاتجتمع فى فعل

عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال فى انهـا فى انفسها لايقتضى المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال عند المعتزلة عقلى قالوا للفعل فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن اوقبح يقتضى مدح فاعله وثوابه اوذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار مثلا

واحد اذقـد اجتمع الاخيران عندهم فى العدل والظلم وقد تجتمع الثلاثة فى فعل واحد كتعلم العلوم وتركه فان التعلم مثلا باعتبـار كونه صفة كمال فى نفسه حسن بالمعنى الاول وباعتبار كونه ملايمـا للغرض حسن بالمعنى الثانى وباعتبـار كونه متعلق المدح بحيث يترتب عليه الثواب حسن بالمعنى الثالث اذا كان لغرض صحيح (**قوله** لاستواء الافعال فى انها الى آخره) يعنى ليس لها فى ذواتها جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر والنهى عند الاشـاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهى عنه فقبيح وعند المعتزلة من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر اوقبح فنهى عنه فالامر والنهى عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته اولجهاته ووافقهم اكثر الماتريدية بخلاف الاشاعرة (**قوله** قالوا للفعل فى نفسه الى آخره) انما حمل قوله فى نفسه على معنى مع قطع النظر الى آخره ليشتمل جميع المذاهب الآتية (**قوله** كحسن الصدق النافع) اى غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار لاحد ثم المراد بين النفع والضر اوالمأخوذ بوصف النفع والضر بان يقـال هذا الصدق النـافع حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان هذين الحكمين بديهيـان مستغنيان عن الدليل والنظر اذليس فيهما ماينافى الحسن والقبح بخلاف ما اذاقلنا هذا الصدق الضار حسن وهذا الكذب النافع قبيح اذ ربما يخالج فى الاوهام ان ضرر الصدق يزيل حسنه ونفع الكذب يزيل قبحه فيكون الاول قبيحا والثانى حسنا فيحتاج كل منهما الى نظر هو الدليل الدال على كون حسن الصدق وقبح الكذب ذاتيين لايزولان بعارض فهما فى المثـالين باقيان على حسنه وقبحه فالقبيح فى الاول اضرار الغير لانفس الصدق والحسن فى الثـانى نفع الغير لانفس الكذب هذا على مذهب غير الجبـائى منهم وان اريد تمثيل مايدرك بالنظر على مذهبـه يعكس فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما فى التلويح اذ لمـا لم يكن الحسن والقبح عنـده ذاتيين بل مما يختلف باختـلاف الاعتبارات والاضافات كما فى لطم اليتيم على مايجيء كان الكذب المشتمل على النفع حسنا والصدق المشتمل على الضر قبيحا وحيث وجد فى كل منهما مايعارضه فى الظـاهر احتيج فى الحكم بهما الى نظر ودليل يدل على ان الحسن والقبح ليسـا بذاتيين بل ممـا يختلف بالاعتبارات والاضافات وبهذا يندفع ماأورده ابن الكمال على مافى التلويح حيث

وقد لايدرك العقل بنفسه لابالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة او مقبحة كما فى حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهى واما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة فى القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح قال الجبائى ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية بل بوجوه واعتبارات واوصاف اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما فى لطم اليتيم للتأديب اوالظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين

قال لايخفى فساده وللاشارة اليه قال الشارح مثلا فلا يرد عليه ان الجبائى من الذين قالوا ان للفعل فى نفسه الى آخره فلابد من التمثيل على مذهبه ايضا ولك ان تقول حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع تمثيل على مذهبه ايضا لان المراد بالصدق الضار ماهو الضار فى الجملة وبالنظر الى بعض الناس سواء كان نافعا للبعض الآخر اولا فاذا كان نافعا فعند الجبائى يكون حسنا باعتبار النفع وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الكلام فى قبح الكذب النافع (قوله وقد لايدرك العقل الى آخره) قيل هذا ينافى قولهم بعقلية الحسن والقبح فان معناه انهما يثبتان بالعقل فقط كما ان قول الاشعرى بشرعيتهما بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا وهم لان مدعى الاشاعرة ان كل ماهو حسن اوقبيح بالمعنى المتنازع ثابت بالشرع ولاشىء منه بثابت بالعقل ومدعى المعتزلة ليس بعضه ثابتا بالشرع بل بالعقل بقرينة قولهم هذا فالنزاع فى طرفى التناقض ثم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر والنهى على العباد وتلك الولاية انكرها الموافقون لهم فى ذلك الادراك من الماتريدية فاندفع ماقيل ثبوت البعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب بعض اصحابنا لا المعتزلة (قوله فهو مؤيد لحكم العقل الى آخره) يعنى ان الحاكم فى القسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فالحاكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جعلوا الحاكم فى جميع هذه الاقسام هو الشرع لاغير (قوله وذهب بعض المتقدمين منهم الى آخره) اى من المعتزلة وهذا البعض هم الذين جاؤا بعد الاوائل وقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما ثم جاء متأخروهم فاختلفوا فمنهم ماذكره بقوله وذهب بعض متأخريهم الى آخره ومنهم الجبائى (قوله كما فى لطم اليتيم) ولعل المتقدمين يجعلون لطمه لغرض التأديب فعلا ولغرض الظلم فعلا آخر فافهم (قوله والدليل على ان الحسن والقبح الى آخره) لايخفى ان هذا الدليل على تقدير

ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بينا ان فعله مخلوق الله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على افعاله (فالحسن ماحسنه الشرع والقبيح ماقبحه الشرع) لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ الاشعري واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لايحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ماحسنه الشرع انه لم يرد به نهى شرعي تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى وهو الواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف

بما انما ينفيها عن افعال العباد لاعن افعال الواجب تعالى ايضا والمعتزلة عمموها عن الكل والاشاعرة انكروها فى الكل (قوله ان العبد غير مستقل الى آخره) الصواب ان يقول ان العبد مجبور فى فعله كما فى المواقف والمقاصد لان ماذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لاينافى مدخلية العبد فى فعله بحيث يمدح اويذم ويترتب عليه بتلك المدخلية استحقاق الثواب والعقاب كما ذهب اليه الماتريدية وايضا كلمة على فى قوله فلايحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب غلط والصواب الباء ويمكن دفع الاول بان عدم استقلال العبد كناية عن كونه مجبورا وعن الثانى بان على ههنا بمعنى الباء كما فى قوله تعالى حقيق ان لااقول كما فى المغنى وبعد يجيء عليه ان المناسب هو الاكتفاء بما يأتى من قوله لان افعال العباد كلها الى آخره واما اقتصاره على ترتب الثواب والعقاب واعراضه عن ترتب المدح والذم فلاجل ان المصنف عطف على الحسن والقبح كون الفعل سببا للثواب والعقاب عطف تفسير (قوله ابتداء) اى لابواسطة موجود آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب اليه الحكماء وقوله واما ان الله تعالى يوجد فيه الخ اشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب الاشعرى حيث ذهب الى ماذهب اليه الحكماء من انه تعالى يخلق فى العبد قدرة وارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور كما سبق (قوله وعلى الوجهين الى آخره) اذ لامدخل للعبد فى الفعل بحيث يستحق الثواب والعقاب ماعدا المحلية للفعل والداعى وهذا القدر لايوجب احدهما والا لاستحق العبد للثواب لحسن صورته وللعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تعالى حسن صورة يوسف عليه السلام (قوله فمعنى قوله ماحسنه الشرع الى آخره) فيه ان تفريع قول المصنف فالحسن ماحسنه الشرع على نفى حكم العقل فى الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب والعقاب يأباه ويقتضى ان الحسن مادل الشرع على وجود الثواب فيه ولاثواب فى فعل الله تعالى ولافى المباح والجواب انه مبنى على ان معنى تعلق المدح والثواب فى تعريف الحسن عدم تعلق الذم والعقاب بقرينة تصريحهم بان افعاله تعالى والمباح حسنة بهذا المعنى وحينئذ يشكل مانقلناه عن شرح المواقف من اثبات الواسطة بين الحسن والقبح بالمعنى الثالث ان يكون ذلك الاثبات ناظرا الى الظاهر ونفى الواسطة ناظرا الى التحقيق (قوله وهذا التعريف يصدق الى آخره) الظاهر انه اعتراض على التعريف

(قوله فلايحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على افعاله) وذلك لان ماليس فعلا اختياريا لايحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا

وكذلك ماقاله المصنف فى المواقف القبيح مانهى عنه شرعا والحسن بخلافه وقال فى شرحه للمختصر المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لايوصف بحسن ولاقبح باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه (وليس للفعل صفة حقيقية اواعتبارية) باعتبارها حسن اوقبيح كما قال به بعض

بانه غير مانع عن الاغيار وهى فعل البهائم وغير المكلف من الانسان والجواب عنه انه ليس بتعريف بل محمول اعم من الموضوع فى الحكم المتفرع على ماسبق وان كان مافى المواقف تعريفا ولوسلم فالتعريف بالاعم جائز هنا لان الغرض بيان ان الحسن والقبح ليسا مما حسنه العقل اوقبحه ولوسلم فالمراد من جنس التعريف فعل ذى العلم الكامل فيخرج فعل البهائم لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ولايصح الجواب بتخصيصه بفعل المكلف ولايحمل قوله ماحسنه الشرع على ماامر به الشارع سواء كان الامر للايجاب اوللندب اوللاباحة على مااختاره صاحب التوضيح كما قيل لانهما يستلزمان خروج افعال الله تعالى عن تعريف الحسن وانما ساغ ذلك لصاحب التوضيح لانه اراد تعريف الحسن من افعال المكلفين كما هو المناسب لعلم الاصول وقصد الشارح هنا مايليق بعلم الكلام اذ يجب اعتقاد كون جميع افعاله تعالى حسنة وبين المقامين فرق واضح وان خفى على القائل (قوله وكذا ماقاله المصنف الى آخره) اى يصدق على فعل البهائم وغير المكلف ذلك التعريف ايضا وهو مع كونه ايرادا عليه ايضا لايخلو عن تأييد قوله فمعنى قوله ماحسنه الخ كما ان قوله وقال فى شرح المختصر الخ مع كونه تأييدا للايراد بفعل البهائم وجوابا عنه بفعل الصبى لايخلو عنه وان خص الجنس بفعل ذى العلم فى الجملة اندرج فعل الصبى فى الحسن خرج فعل البهائم من غير اشكال (قال المصنف وليس للفعل صفة الخ) عطف على قوله فالحسن ماحسنه الشرع عطف لازم على الملزوم لان كون الحسن والقبح شرعيين يستلزم انتفاء تلك الصفة وكونهما شرعيين متفرع على نفى حكم العقل فى حسن الاشياء وقبحها لان الحاكم اما الشرع او العقل واذا بطل الثانى بقوله ولاحاكم سواه تعين الاول ولايخفى ان كون العقل حاكما وكونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الافعال واجبا عليه كلها مبنية على ان يوجد فى الافعال فى نفسها اى مع قطع النظر عن ورود الشرع جهة محسنة او مقبحة هى اما ذات الفعل عند اوائل المعتزلة اوصفة حقيقية فى الحسن والقبح عند من يليهم او فى القبيح فقط عند بعض متأخريهم اوصفة اعتبارية فيهما عند البعض الآخر منهم كما عرفت فلو تعرض المصنف لنفى كون الحسن والقبح لذات الفعل ايضا وقدم هذا الكلام على الكل وفرع عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال وقبحها لذاتها ولا لصفاتها الحقيقية او الاعتبارية فلاحكم للعقل فى حسنها وقبحها ولاحاكم ولاواجب عليه تعالى كاللطف والاصلح والعوض الخ لكان اولى بثبوت تلك الاحكام بادلتها اللمية لان تلك الجهة هى المدار للحسن والقبح العقليين وجودا

المعتزلة كما مر (ولو عكس لكان الامر بالعكس) اى كان ماهو حسن قبيحا وماهو قبيح حسنا (وهو) اى الله تعالى (غير متبعض ولامتجزء) لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالآخر الانقسام الفرضى اوالوهمى وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه عن ذلك (ولاحد له) يمكن ان يراد به نفى الاجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على مايرادف النهاية وحينئذ يحمل التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية والعقلية (ولانهاية له)

وعدما فمن اثبتهما اثبتهما ومن نفاهما نفاهما وللاشاعرة على نفيهما ادلة منها ماذكره الشارح من عدم مدخلية العبد فى افعاله ومنها ماقدمنا من انه لوكان قبح الكذب ذاتيا لم يتخلف القبح عنه فى جميع المواد واللازم باطل لتخلفه عنه فيما توقف عليه انقاذنبى عن المهلكة وهو انما ينهض على غير الجبائى ومنها مافى شرح المقاصد من انه لوحسن الفعل اوقبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا واللازم فاسد لقوله تعالى وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴿قوله قال المصنف ولوعكس لكان الامر الخ﴾ عطف على قوله وليس للفعل الخ لانه ممايتفرع على كون الحسن والقبح شرعيين ايضا ويمكن استفادة كونهما لذات الفعل من هذا الكلام لان جواز العكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة والمقبحة قيل وكذا يجوز العكس عند الماتريدية وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لان ذلك الحسن والقبح عندهم بجعل الله تعالى على ان افعال العباد وصفاتها مخلوقة له تعالى بخلاف المعتزلة اذليس له تعالى عندهم ان يعكس الامر بناء على انها مخلوقة للعباد عندهم وهو المستفاد من كلام صاحب التوضيح حيث قال وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على مامر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى اقول لوكان قبح التكليف بمالايطاق بجعل الله تعالى اياه قبيحا عندهم وكذا قبح الكذب عند بعض الاشاعرة ومنهم العلامة التفتازانى والشارح لماامكن لهم الحكم بامتناع صدورها عنه تعالى نعم يمكن العكس فى البعض عندهم ولومع بقاء الصفة المحسنة والمقبحة لان تحسين تلك الصفة اوتقبيحها بجعله تعالى واعتباره واماجواز العكس بزوال تلك الصفة المحسنة وحدوث المقبحة اوبالعكس بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فلانزاع فيه والا لماوقع النسخ (قوله لعله اراد باحدهما الاشتمال الخ) دفع لاستغناء احدهما عن الآخر لكن الاوفق بالانقسام الفرضى والوهمى هو الانقسام الخارجى سواء كان مشتملا على الاجزاء بالفعل اومتصلا واحدا قابلا له او بالانقسام بمعنى الاشتمال على الاجزاء بالفعل هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلاتقابل بين الانقسامين اللذين ذكرهما اللهم الا ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين (قوله وحينئذ يحمل الخ) دفع سؤال يتوجه على التوجيه الثانى بان يقال لوحمل على مايرادف النهاية لزم ان لاينفى الاجزاء العقلية عنه تعالى فالوجه هو

(قوله لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل الخ) فلايكون بشيء منهما مغنياً عن الآخر

لان النهاية من خواص المقادير والمص لم يبالغ فى تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فان كثيرا ما يذكر مما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) اى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات

التوجيه الاول وحاصل الدفع بان اللزوم ممنوع اذ على هذا التوجيه يحمل واحد من التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية سواء كان بالفعل او بالقوة والآخر على الاجزاء العقلية وانما اخره عن التوجيه الاول لانه يستلزم التكرار فى نفى النهاية ويمكن دفعه بان الحد مبهم لاشتراكه بين النهاية والحد المنطق فيحتاج الى التفسير بقوله ولا نهاية له على ان يكون عطف تفسير (قوله لان النهاية من خواص المقادير الخ) لعله اراد المقادير المتوهمة فى الجسم والا فلا مقدار عند المتكلمين وانما هو عند الحكماء القائلين باتصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام (قوله والمصنف لم يبالغ الخ) اعتذار عما صدر من المص من التكرار بذكر ما فهم مما سبق كرارا والاولى ان يقال والمص بالغ فى التنزيه فلذا كرر ما فهم مرارا لان المقام مقام زيادة التوكيد لكثرة الاوهام فاللائق دفعها من كل وجه فان الترادف بين الحد والنهاية ليس بقطعى فربما يتوهم متوهم انه تعالى لا يتصف بالحد المانع فى مفهومه ويتصف بالنهاية لعدم ذلك المانع فقصد المص انه تعالى لا يتصف بشئ مما يطلق عليه هذه الالفاظ وكذا الكلام فى البواقى (قوله اى كل واحدة من صفاته الحقيقية الخ) لما احتمل ظاهر كلام المص ان مجموع صفاته تعالى واحدة بالماهية النوعية او الجنسية لا بالعرض المحمول كاتحاد الانسان والفرس فى الماشى او الغير المحمول كاتحاد النفس والسلطان فى التدبير اى فى تدبير البدن والملك ويقال له الاتحاد فى النسبة دفعه بان ليس المراد ذلك اذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد مع ان الصفات متحدة فى النسبة اى فى تعلقها بالذات وصدورها عنه بالايجاب فلا يصح فى وحدتها بالعرض بل المراد ان كل واحدة من الصفات الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والشخص بان يحمل قوله بالذات على معنى الهوية لا على معنى الماهية لان الذات يستعمل فى كل منهما وهو لا ينافى ان يكون فى مقابلة التعلق فى قوله غير متناهية بحسب التعلق لان التعلق ليس من مشخصات الصفة المتعلقة بل هو فى مثل تعلق العلم لوازمها المتأخرة وفى مثل تعلق الارادة فيما لا يزال ليس من لوازم تشخصها ايضا وتخصيصها بالصفات الحقيقية بقرينة تلك المقابلة لان السلبية متعلقة بالغير كالاضافية وهذا التوجيه مبنى على ان اضافة الصفات للجنس المتحقق فى ضمن الاستغراق ولذا اضمحل معنى الجمعية ولا يلغو حمل الواحدة بالشخص على كل منها لان الوحدة المعتبرة فى جانب الموضوع اعم من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية بان يكون صفة القدرة مثلا واحدة بالنوع صادقة على افراد شخصية متناهية او غير متناهية لكن على هذا يتجه ان قوله

(قوله صفاته واحدة بالذات) كان الواجب على الشارح ان يحمله على انها غير متكثرة ولا متعددة تدخل تحت التغاير والتعدد على ما هو الظاهر من كلام المصنف ولا سيما وقد صرح فى المواقف بما يفيد ذلك وهو مذهب اهل الحق لا على ما حمله من المعنى المصنوع واستدل عليه بما لا يسمن ولا يغنى من جوع

(قوله فان كثيرا ما يذكر مما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق) يشير الى ان قوله وهو غير متبعض ولا متجزء مغن عن قوله ولا نهاية له كما ان قوله ولا حد له على الاحتمال الثانى مغن عنه (قوله كل واحدة من صفاته الحقيقية) اشارة الى دفع ما يترا آ من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كليهما خلاف الواقع ووجه الدفع ظاهر

استدل عليه بأن القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر اوالى الموجب والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لايستند الى القادر المختار وكذا الثانى لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لامخلص

غير متناهية بحسب التعلق لايصح باعتبار صفتى الحيوة والبقاء بخلاف ماذا حمل على معنى القضية المهملة لاعلى الكلية الا ان يبنى الكلية على الاستثناء العقلى لظهور انهما لاتتعلقان بغيره تعالى ويشير اليه بقوله ثم من البين الى آخره فى آخر البحث اعتراضا او جوابا (**قوله** استدل عليه الى آخره) اورد عليه بانه منتقض بالصفة الواحدة بان يقال لوكان هناك قدرة واحدة مثلا فاما ان يستند الى الذات بالاختيار فيلزم التسلسل او بالايجاب فيلزم الرجحان من غير مرجح او التسلسل المحال لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء والواحد من جملتها كالكثير واجيب باختيار الثانى ومنع لزوم الرجحان مستندا بجواز ان يكون نوعها منحصرا فى فرد ويمتنع فرد آخر من افرادها وماقيل ان هذا الجواب هادم لاصل الاستدلال اذ مثله يتوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى الموجب بان يقال يجوز ان ينحصر نوع القدرة فى افراد معدودة متناهية بحيث يمتنع وجود فرد آخر غيرها من افراد ذلك النوع فذلك مدفوع بان معنى انحصار النوع فى فرد واحد ان يكون التشخص المعين لذلك الفرد مقتضى نوع ذلك الفرد اومقتضى قابله الذى هو ذات الواجب هنا فاذا تعدد افراد القدرة لم يكن شئ من تشخصات تلك الافراد مقتضى نوعها ولامقتضى قابلها لان التشخصات متباينة الآثار والشئ الواحد لايقتضى امورا متباينة ولذا قالوا ان تباين الآثار يدل على تباين المؤثرات الا ان هذا الدفع انما يستقيم على القول بان الواحد لايصدر عنه الا الواحد وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولايخفى ان تساوى الى آخره وايضا يتجه على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدى القدرتين مستندة الى الذات بالايجاب والاخرى بالاختيار فلايلزم التسلسل ولا التحكم فى نسبة الاعداد فالوجه فى الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية فى الايجاد فيكون الاخرى عبثا لا فائدة فيها فلايكون صفة كمال ومالبس بكمال يجب نفيه عنه تعالى مع ان تقليل القدماء بحسب الامكان واجب ويتجه عليه وعلى الاول انه يجوز ان تكون القدرة الواحدة مجموع امور عديدة لاكل منها فلاتثبت الوحدة الحقيقية فى كل من الصفات السبعة فتدبر (**قوله** وليس صدور البعض) اى بعض الاعداد اولى من بعض آخر فان صدر البعض دون بعض يلزم الرجحان من غير مرجح وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال (**قوله** وقد عرفت ان التحقيق الخ) منع لقوله والقديم لايستند الى القادر من الدليل الثانى لاستحالة الشق الاول

(قوله والاول محال لاستلزامه) النسبة وذلك لان القدرة على القدرة يكون حينئذ مستندا الى القادر فتكون قبلها قدرة اخرى وكذا القدرة على القدرة الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة لايجوز حينئذ ان يكون مستندة الى القادر ايضا (قوله لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء) بخلاف ماذا كان القدرة واحدة مستندة الى الموجب على ماهو مذهبهم فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة ليست كنسبة الى القدرة المتكثرة لايقال فحينئذ يجوز ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه تعالى بالايجاب لانا نقول يكون حينئذ تلك القدرة الواحدة كافية فى كونه قادرا يصدر عنه الاشياء بالاختيار ولايبقى حاجة الى القدرة المتكثرة كما لايخفى (قوله وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز) الظاهر انه اشارة الى ماسبق منه رحمه الله من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينا فى الاختيار

عن التسلسل على هذا التقدير فى الصفات التى هى مبادى الاختيار ولا يخفى ان تساوى جميع الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها اولى من بعض فى نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية (غير متناهية بحسب التعلق) لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهرة لانه تعالى يعلم الواجبات والممكنات والممتنعات باسرها وهى غير متناهية واما المقدورات والارادات فلان قدرته وارادته لا تقفان عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهما غير متناهيتين بمعنى انهما لا ينتهيان الى حد لا يمكن تجاوزه

قيل الظاهر انه اشارة الى ماسبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار وقيل هو ماسبق منه فى بحث الحدوث حيث قال والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذى تعلق به ارادته سواء كان مقارنا بوجوده او متأخرا عنـه ولا يخفى ان ماذكره فى بحث الحدوث كلام فى مقام سند المنع فلا يكون تحقيقا وماذكره فى مثال الابرة انما يكون تحقيقا لو ثبت هناك ان الاختيار الثابت فى ذلك المثال اختيار بالمعنى الاخص الذى اثبته المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل قد ثبت قطعا انه اختيار بالمعنى الاعم الجامع للايجاب والاضطرار كما دل عليـه كلام حجة الاسلام ولا نزاع لواحد من المتكلمين فى ان القديم يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فما جعله تحقيقا فهو تحقيق على مذهب الحكماء لا على مذهب المتكلمين نعم نازع فيه الآمدى بجواز ان يكون تعلق الارادة ازليا وسابقا على المراد بالذات لا بالزمان لكنـه غير معتد به عند الجمهور ولذا قال الامام الرازى فى بعض كتبـه وتبعه المصنف فى المواقف ان الحكماء والمتكلمين متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار اى بالمعنى الاخص للقطع بان القصد الى الايجاد يقتضى عدم المراد عنـد القصد بداهة والنزاع بين المتكلمين والحكماء فى حدوث العالم وقدمه راجع الى النزاع فى كونه تعالى مختارا وموجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو ذهبنا الى الايجاب لما وسعنا القول بالحدوث ولا مخلص الا بانه ذهب الى ماذهب اليه الآمدى من الجواز بمعنى الاحتمال العقلى لعدم قيام البرهـان على خلافه عنـدهما ومراده هنا ان التحقيق جوازه بمعنى الاحتمال العقلى الكافى فى مقام السند هنا لا جوازه بمعنى امكانه فى نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلى مستفاد مما اسلفه فافهم (قوله هى مبادى الاختيار) اى مايتوقف عليه الافعال الاختيارية من القدرة والارادة والعلم والحيوة بخلاف السمع والبصر والكلام فالدليل المذكور تام فى تلك المبادى وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار وغير تام فى هذه الثلثة وان لم يجز ذلك الاستناد اذ ينقطع التسلسل باستناد هذه الثلثة الى المبادى قديمة كانت او حادثة (قوله لا تقفان عند حد) فقد حمل عدم التناهى فى كلام المصنف على اعم من عدم التناهى بالفعل كما فى تعلقات العلم ومن عـدم التناهى بالقوة كما فى تعلقات القدرة والارادة على وفق مراد المحققين من الاشاعرة والحق ان للعلم تعلقين *

(قوله فهما غير متناهيتين بمعنى انهما لا ينتهيان الى حد لا يمكن تجاوزه) فيكون عدم تناهى المقدورات بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها فى كل حد من الحدود الواصلة اليها القـدرة بالفعل يكون متناهيا قطعاً

(احدهما)

قلت لاحاجة فى تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل

احدها ازلى و تعلقاته الازلية غير متناهية بالفعل سواء كانت تلك التعلقات بانفس الحوادث كما هو عند القائلين بالوجود الذهنى او بأمثالها واشباحها كما هو علم الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند النافين للوجود واشباحها كما هو العلم الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند النافين للوجود الذهنى * وثانيهما لايزالى عند حدوث المعلومات امالان تعلق السمع والبصر نحوان من العلم بانفس الحوادث عند حدثها كما ذهب الاشعرى واما لان تعلقهما يوجبان تعلق العلم مرة اخرى بانكشافه اتم من الازلى وعدم حصوله فى الازل لامتناعه فيه كما ذهب اليه غيره من الاشاعرة وهذه التعلقات الثانية غير متناهية بمعنى لايقف عند حد كالتعلقات الحادثة للقدرة والارادة فما وقع فى كتب القوم من ان تعلق العلم بمعنى لايقف عند حد فانما هو بالنسبة الى التعلق الثانى وهو لاينافى قولهم بأنه تعالى عالم بجميع الحوادث فى الازل ولا انكارهم الوجود الذهنى ولايوجب تعلق العلم بالمعدوم الصرف فاندفع ايراد الشارح عليهم وقدسبق تفصيله وما قيل الظاهر ان مراده من قوله لان معلوماته ومقدوراته الى آخره استدلال بتعدد المتعلقات وعدم تناهيها بمعنى لاتقف عند حد على تعدد التعلقات وعدم تناهيها كذلك لكن الدليل لايستلزم المدعى لجواز ان يكون المتعلقات غير متناهية والتعلقات واحدة لابدلنفيه من دليل فليس بشئ لانه لم يرتض التعلق الحادث للعلم كما مر منه مرارا فمراده ان العلم متعلق بجميع المعلومات فى الازل اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذاق المصنف وغيره من القائلين بالوجود الذهنى واما بتعلق واحد بحيث لوانقسم ذلك التعلق بالفعل لانقسم الى تعلقات ازلية غير متناهية بالفعل لابالقوة كما هو مذاق نفسه واما مازعمه هذا القائل من ان هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب فمبنى على زعم ان عدم التناهى فى المطلوب بمعنى لايقف عند حد وقد عرفت انه اعم منه (**قوله** قلت لاحاجة الى آخره) اعتراض على الاشاعرة قلت للقدرة عندهم ايضا تعلقان * احدهما بالتصحيح اى كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل والترك وهذا واضح فى ضمن اثبات القدرة وسابق على ترجيح الارادة * وثانيهما بالتأثير اى كون القادر بسببها موثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن الترجيح المذكور فتعلقها بالتصحيح شامل لكلا جانبى الفعل والترك ولا شك انه ازلى غير متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير مخصوص بالجانب الذى رجحه الارادة وهذا التعلق هو الذى حكموا عليه بأنه غير متناه بمعنى لايقف عند حد اذلايجوز ان يكون ازليا لاستلزامه قدم الحوادث اوتخلف المعلول عن علته التامة ووجود احد المتضايفين بدون الآخر اعنى الخالقية بدون المخلوقية بأزمنة مقدرة غير متناهية وهذا الذى ذكرناه صريح

الى التثبت لكون القدرة غير متناهية بمعنى لايقف حتى يكون عدم تناهى تعلقاتها بالقوة لابالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينها والمقتضى لقدرته تعالى هو ذاته المتعالية عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل وان لم يكن اجتماع جميع الممكنات فى الوجود الخارجى مقدورا له تعالى بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا مترتبة كانت اوغير مترتبة متعاقبة كانت اوغير متعاقبة وعدم اقداره تعالى على الامور المستحيلة قيل ويجب على ماذكره الشارح ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لايقف لان القدرة على ماذكره تعلقت بطرفى الوجود والعدم فى كل ممكن فتحقق المقدورات وجودا اوعدما انما يكون بالارادة لابالقدرة فالمؤثر فى الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها على طرفى الممكن على السواء فتأمل فيه انتهى اقول فساد هذا القول اظهر من ان يحتاج الى التأمل اما اولا فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لاوجوده

(قوله اجسام لطيفة) هذا ما احدثه ابراهيم بن سيار البلخي النظام آخذا من قدماء الفلاسفة الا انه لما تقاصر نظره مال الى مذهب الطبيعيين منهم والحنفية على خلافه لانه لم يتكلم عليه الشارع فالواجب علينا ان نقف حيث وقف بنا و نتهي الى الحد الذي بين لنا بالامساك عن امره والطي على ﴿٢٢٢﴾ غيره ولكنهم يتشكلون باشكال مختلفة ويظهرون في صور وتماثيل لطيفة كما قال سبحانه فتمثل لها بشراً سوياً

منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها في الوجود مقدورا بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا واما في تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من البين ان لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهي التعلقات (فما وجد من مقدوراته قليل من كثير) لان ما وجد منه متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته) ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (ولله تعالى ملائكة) وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة

ولا عدمه اذ لا معنى لكون العدم مصحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود والا التسلسل على ما يظهر بادنى توجه واما ثانيا فلان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية ليس الا ذات القادر لا قدرته ولا ارادته كما ان الفاعل المؤثر في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات الموجب لا صفة من صفاته (قوله فيكون جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة) فيكون تعلقات الارادة بها غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات غير متناهية الى المصير الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون عدم تناهي تعلقات الارادة بالفعل بل يكون بالقوة (قوله بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية) وهي احد المقدارين المتجانسين عند الآخر كالنصفية والثلثية والربعية وغيرها (قوله

كلامهم في نفي صفة التكوين بانها ليست امرا زائدا على تأثير القدرة وقد انطقه الله تعالى بالحق في بحث الحدوث حيث قال القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شيء (قوله وان لم يكن اجتماعها) اي في الوجود مقدورا فلا يرد انها مجتمعة في المقدورية والغرض من هذا دفع توهم انه لو كان كل واحد مقدورا لكان المجموع الغير المتناهي مقدورا واللازم باطل بالبراهين وحاصل الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجموعي هنا مخالف لحكم الكل الافرادي كما في قولهم يطيق هذا الحجر عشرة رجال دون كل واحد منهم (قوله واما في تعلق الارادة الى آخره) يعني فيمكن ان يكون تعلق الارادة حادثا كما قالوا وان يكون ازليا فلا حاجة الى التعلق الحادث ايضا ونحن نقول والكل محتمل لكن على التقديرين يجب ان يكون تعلق القدرة بالتأثير حادثا لما عرفت وفي قوله دفعة اشارة الى ما قدمناه من ان جميع تعلقات العلم ازلية لاستحالة تعلق الارادة في الازل بدون العلم بالمراد بل ايماء الى ان التعلق الازلي للارادة واحد بسيط كالعلم الاجمالي على مذاقه لان كون كل مراد معلوما بالفعل ولو في ضمن العلم الاجمالي كاف في تعلق الارادة بالكل في الازل فلا يرد عليه انه اذا كان تعلق الارادة بكل ممكن في وقته يلزم تميز جميع المرادات الغير المتناهية في الازل في العلم فيجري برهان التطبيق فيها بحسب الوجود العلمي (قوله من النسب المقدارية) كالنصف والثلث والعشر وغير ذلك من الكسور المنطقة والاصم الى غير النهاية ثم الاولى من النسب العددية او الكمية لانفصال المخلوقات بعضها عن بعض فالعارض لها الكم المنفصل لا المتصل الذي هو المقدار (قوله وهي اجسام لطيفة الى آخره) يستفاد منه تعريف

ما شاء الله كان) فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئاً وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على مخلوقاته شيئاً (قوله وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة) لعله يشير الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول مجردة الى تعريفها والاصدق على الجن فانه جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور (الملك)

(لايذكر ولايؤنث) كما ورد فى الكتاب والسنة والملائكة جمع ملأك على الاصل لان الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جموه ردوها والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهى الرسالة سموا به لانهم رسائل بين الله وبين الناس (ذوا جنحة مثنى وثلث ورباع) وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر فى هذه الاعداد لما روى عنه صلى الله عليه وسلم رأى جبرائيل ليلة المعراج وله ستمائة

الملك عند المتكلمين ولا يصدق على الجن والشياطين وان كانوا اجساما لطيفة عندهم كالملك اذ لا توالد ولا تناسل فى الملك فليس فيهم تذكير وتأنيث حقيقيين بخلاف الجن والشياطين فيخرجان بقوله لاتذكر ولاتؤنث وقوله كما ورد فى الكتاب الى آخره دليل دعوى المصنف لا دليل نفى الذكورة والانوثة عنهم (قوله جمع ملأك) على وزن منصر لاجمع ملك لان جمعه املاك لاملائك على القياس وقولهم جمع ملك لاينافيه لان الملك فى الاصل ملأك بالهمزة بعد اللام الساكنة وتركوا همزته لكثرة الاستعمال كالخير والشر وقوله فلما جمعوه الى آخره دليل لكون اصله بالهمزة لان الجمع مما يرد الكلمات المغيرة الى اصولها (قوله والتاء لتأنيث الجمع) كذا فى البيضاوى والظاهر ان معناه ان الجمع مؤنث بتأويل الجماعة فالحق التاء لتكون التاء علامة عليه وقيل معناه تأكيد تأنيث الجمع فان للجمع تأنيثا بتأويل الجماعة وهذه التاء تؤكده واورد عليه ان التأنيث ليس مطلوبا حتى يتأكد انتهى اقول مراد القائل ان اللام فى قوله لتأنيث الجمع ليس حصوليا بل تحصيلى داخل على الغرض والمعنى ان الحاق التاء ليحصل تأنيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون التاء يدل عليه كما قال الشاعر * لاابالى بجمعهم * كل جمع مؤنث * فاذا دل عليه بالتاء مرة اخرى كان كجمع الجمع فى الدلالة على زيادة الكثرة كقول من قال انها للمبالغة فى الكثرة (قوله وهو مقلوب مألك) مصدر ميمى بمعناه او بمعنى المفعول او اسم مكان من الالوكة بمعنى الرسالة هذا هو المشهور وانكر القلب هنا صاحب القاموس حيث قال الملأك والملاكة الرسالة والكنى الى فلان ابلغه عنى واصله الكنى حذفت الهمزة والقيت حركتها على ماقبلها والملأك الملك لانه يبلغ عن الله تعالى وزنه مفعل والعين محذوفة للتخفيف انتهى وعلى التقديرين فتسمية الملك باعتبار بعض افراده اذ ليس كلهم رسلا بينه تعالى وبين الخلائق (قوله لا الحصر فى هذه الاعداد) كما كان المراد الحصر فيها فى قوله تعالى ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع﴾ لان الحديث ينافيه وماقيل لما جاز ان يتشكل الملك باشكال مختلفة فيجوز ان يكون مارأه عليه السلام من اجنحة جبريل عليه السلام الصورة التشكلية لاصورته الاصلية وهو لاينافى ان يكون له فى صورته الاصلية جناحان او ثلثة واربعة فقد اجيب عنه بما نقله البغوى فى تفسيره عن عبدالله بن مسعود من انه

(قوله ذوا جنحة مثنى وثلث ورباع) مقتبس من قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة مثنى وثلث ورباع

جناح (منهم جبرائيل) وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحى (وميكائيل) يتعلق به تعيين الارزاق (واسرافيل) يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث (وعزرائيل) يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم (لكل واحد منهم) اى من الملائكة (مقام معلوم) فى المعرفة والقرب والايتمار بامر من اوامر الله تعالى قيل انهم لايترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا هو مذهب الحكماء و بعض المتكلمين وقيل ان الآية وهى قوله تعالى ومامنا الاله مقام معلوم لايدل على نفى

اصل صورة جبرائيل عليه السلام (قوله يتعلق به القاء العلوم الى آخره) لم يقل مأمور بالقاء العلوم والتبليغ لئلا يتوهم انه موجد لذلك الالقاء والتبليغ كما زعمه المعتزلة واما عدم اقتصاره على التبليغ فلعله قصد بالقاء العلوم الالهام وبالتبليغ ماثبت بلسان جبريل عليه السلام اوباشارته ليكون اشارة الى انقسام الوحى الظاهر اوقصد بالاول مايعم الالهام والاشارة وبالثانى مابلسانه لذلك وبالاول مايعم الكل وبالثانى مابالسان ليكون من عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام لان القرآن من هذا القسم ولايخلو عن الايماء الى انه متعلق بعلوم الناس على نحو ماذكره الحكماء من ان جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل العاشر الذى هو جبريل بلسان الشرع فليتأمل (قوله فى المعرفة والقرب) اى المعنوى كتقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان فالمقام المعلوم بالنسبة الى المعرفة حد معين من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب هى المرتبة المعينة التى اعتبرها الله تعالى له وبالنسبة الى الايتمار بامر هى المرتبة المعينة التى لها اختصاص بامر مخصوص كالامر بالقاء العلوم والتبليغ اوبسوق الارزاق او بنفخ الصور بحيث لايجوز للمأمور بذلك ان يتعرض بما امر به الآخر (قوله وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى آخره) اقول فيه نظر لانه انما يصح على مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالعقول العشرة التى جميع كمالاتها بالفعل عندهم وليس كذلك قال فى شرح المقاصد الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبيين مالايكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير انتهى وقد صرحوا بان غرض النفوس الفلكية من التحريكات الدورية تحصيل الكمالات والتشبه بالعقول المجردة فى ان يكون جميع كمالاتهم بالفعل عندهم ففى كل دورة يزداد كمالاتهم والاكمل اقرب كما لايخفى (قوله وقيل ان الآية الى آخره) اى الآية المعهودة التى استدل بها القائل على عدم الترقى والتنزل لاتدل على عدم الترقى وان دلت على عدم التنزل بواسطة (قوله تعالى لايعصون الله) الآية الايرى ان لكل من خدمة السلطان مقاما معلوما عنده وهو لاينافى ان يترقى بعد ذلك الى مقام ومرتبة فوق الاول بسبب اطاعته وتحصيل رضائه اويتنزل الى مادونه بسبب عصيانه فيجوز الترقى اى يحتمل عند العقل لعدم

(الدليل)

الترقى بل يجوز الترقى وانت تعلم انه ينافى ظاهر ماقاله جبرائيل عليه السلام ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت (لا يعصون الله ما امرهم) فى الماضى (ويفعلون مايؤمرون) فى المستقبل وماصدر عنهم فى قصة خاق آدم عليه السلام من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض

الدليل على نفيه وبالجملة فالدليل ممنوع (قوله وانت تعلم الى آخره) جواب عن المنع المذكور بتغيير الدليل بان يقال لو جاز الترقى لهم لجاز لجبريل عليه والسلام وهو من اشرفهم واللازم باطل والا لما قال ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لكنه قال كذا وهو ثابت بالحديث واما الملازمة فلان المقام الذى امر النبى عليه السلام بالوصول اليه مقام الانوار الالهية و التجليات القدسية التى بها يزداد المعارف ولايصل الى ذلك المقام الامن له كمال تقرب اليه تعالى فلو امكن الترقى له فى المعرفة والقرب لما قال ذلك حينما تخلف عنه عليه السلام واستدعى منه المعية فى الجواز والعبور الى الموضع المأمور بل اوتى له ذلك بحرمة النبى عليه السلام وبهذا سقط الاوهام لكنه يتجه عليه انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه السلام للنهى عن الجواز معه من ذلك الموضع والانملة رأس الاصبع مفرد لاجمع وتجمع على انامل (قوله فى الماضى) لايخفى انه متعلق بأمر وهو مستغنى عنه اذ لاشك لاحد ان امر فعل ماض يدل على ثبوت الامر فى الماضى وكذا الكلام فى قوله فى المستقبل ولعله قصد التوجيه بان الاستقبال فى قوله تعالى لايعصون الله ليس بالنسبة الى زمان نزول الآية بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر الماضى للقطع بأن من جملة ماامروا به فى الماضى مافعلوه فيه فالمعنى كانوا لايعصون فيما امرهم فى الماضى اوبان صيغة المضارع مستعملة فى الماضى والعدول من الماضى بأن يقال ماعصوا فيما امروا الى المضارع للدلالة على استمرار النفى والمعنى ماعصوا واستمروا فى عدم العصيان وعلى التقديرين لايرد عليه ان مدلول الآية عدم عصيانهم بعد نزول الآية فيما امروا فى الماضى وهو لاينافى عصيانهم فيه قبل نزول الآية كهاروت وماروت (قوله وماصدر عنهم فى قصة خاق الى آخره) اختلف المسلمون فى عصمة الملائكة وعدم عصمتهم استمر الخلاف بين الفريقين فى عصمتهم وفى فضلهم على الانبياء عليهم السلام ولكل منهما تمسكات ولاقاطع فى شئ من الجانبين كما فى شرح المقاصد وتمسك المثبتون للعصمة بعمومات من جملتها ماشار اليه المص بالاقتباس وتمسك النافون بأدلة عديدة اشار الشارح الى الجواب عنها * منها مافى قصة خاق آدم من وجوه العصيان الهمزة الانكارى والغيبة والعجب والرجم بالظن * والجواب انه على سبيل عرض الشبهة لرفعها عنهم فالاستفهام للتعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما يليق به مع وجود الاليق وانما علموا ذلك بأعلام الله تعالى او بمشاهدة من اللوح او مقايسة بين الجن والانس

يسبحون الليل والنهار لايفترون يدل على ذلك اذ علم منه انهم لايعصون الله والا يحصل لهم الغفلة والفتور فى التسبيح (قوله وماصدر عنهم فى قصة خاق آدم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الآية) اشارة الى رد استدلال النافين لعصمتهم فانهم استدلوا بقوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على نفى عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية الاول غيبتهم لمن يجعله الله تعالى خليفة بذكر مثالبه والثانية عجبهم وتزكية نفوسهم بذكر مناقبها والثالث نسبتهم الافساد والسفك اليه رجما بالغيب اذ لايليق بحكمة الله تعالى مع ارادته تعالى اعزاز بنى آدم ان يطلع اعدائهم على عيوبهم واتباع الظن فى مثله غير جائز لقوله تعالى ولاتقف ماليس لك به علم والرابع انكارهم على الله تعالى فيما يفعله وهو من اعظم المعاصى ووجه رد كلها ظاهر

الشبهة لدفعها ونسبة الافساد والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لايتصور فى حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتميم تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن

لمشاركتهما فى الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد لايقال قوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اى فى انى استخلف من يتصف بما ذكرتم ينافى كون ذلك معلوما بهم بأحد الطرق الثلثة لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين فى انى استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات ملايمة للاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال فى الرد عليهم انى اعلم مالا تعلمون اشارة الى تلك المصالح والحكم كذا فى شرح المقاصد وماقيل ان الاستفسار لايطابقه قوله تعالى انى اعلم مالا تعلمون مدفوع بأن ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاستفسار كان لعدم علمهم بالحكم اقول ان كانوا حاكمين بأن هذا الاستخلاف من غير حكمة كان اعتراضا اولا فلايصح نسبة الصدق اليهم الا ان يقال اشار ذلك العلامة فى شرح التلخيص الى ان خبر الشاك المتردد اما صادق اوكاذب كخبر الساهى وغيره فلا واسطة بينهما (قوله بل لمثل ذلك الى آخره) اى لا لاصل الشبهة اذ لاشبهة بدون عدم الاستحقاق للاستخلاف والاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجما بالظن اى قولا بدون العلم وهو منهى بقوله تعالى (ولاتقف ماليس لك به علم) الآية اذ قد اشار اليه المصنف فى المواقف (قوله على ان الغيبة الى آخره) عدل عما ذكره المصنف فى المواقف من ان الغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه انتهى لان الغيبة المأثورة ذكرك اخاك بما يكرهه سواء كان المخاطب عالما اولا فالوجه ماذكره الفقهاء من ان ذكر مثالب الميت ليس بغيبة وآدم لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مثالب المعدوم كالميت اقول وايضا الغيبة ذكر مثالب شخص معين لاذكر مثالب قوم كما ذكروه (قوله بل لتتميم تقرير الشبهة) اذ اصل الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللائق بالاستخلاف اولا الا انها مع وجود الاليق اتم (قوله واما ابليس الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانه لاشبهة فى عصيان ابليس وهو من الملائكة بقرينة الاستثناء فى قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس) وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة عند اكثر اهل السنة بدليل قوله تعالى (كان من الجن ففسق) فالاستثناء منقطع او متصل بطريق التغليب لانه كان مخلوطا بهم وعابدا كالملك ثم صار عاصيا واحتمال ان يكون نوعا من الملائكة مسمى بالجن من غير دليل فلايعبأ به (قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانهما كانا ملكين

بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا اقد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل مامنعك ان لاتسجد اذ امرتك ووجه الجواب عنه ايضا ظاهر (قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت الخ) اشارة الى رد استدلال آخر لهم وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر ووجه الرد على مافى بعض الكتب هو منع ارتكابهما السحر والعمل به واعتقاد التأثير بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به واعتقد تأثيره فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولايقر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلاتكفروا اى لاتعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما فى معاتبة الانبياء على السهو والذلة من غير ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد سحر اوعمل به

تيمة ان السبب فى انزالهما ان السحر قد فشا فى ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا بملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر ومايقال من انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة فانزل الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنو آدم فركب فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة فى الارض فواقعاها بعدان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذى كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء فمسخها وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول ولامعقول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود الى السماء ومسخها الله تعالى وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذى به صعدت

بنص القرآن وقد ارتكبا السحر الحرام واعتقدا تأثيره فكانا عاصيين معذبين وحاصل الجواب ان القول بالارتكاب والاعتقاد غير صحيح عند كثير من المحققين وقوله بل ذكر ابو العباس الى آخره ظاهره ان انزالهما لمجرد التمكن من معارضة السحرة الكفرة ويأباه قوله تعالى ومايعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر ولذا قال بعضهم وتبعه شارح المقاصد والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولايغتر به فمؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اى لاتعتقدوا اولاتعلموا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والاولى ماذكره البيضاوى من انهما انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين المعجزة لكنه كما ذكره ابو العباس ظاهر فى انكار تعذيبهما ايضا فما فى شرح المقاصد من الجواب بكون التعذيب على وجه المعاتبة مبنى على تقدير التسليم كما لايخفى (**قوله** وقيل انهما رجلان الى آخره) جواب آخر ولما كان اطلاق الملك على الرجل مجازا بطريق الاستعارة احتاج المؤيد ليكون احتمالا ناشئا عن دليل فلذا ايده بقراءة الملكين بكسر العين (**قوله** ومايقال من انهما الى آخره) تغيير دليل ارتكاب السحر واعتقاد التأثير الى دليل آخر بارتكاب الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر وحاصل الجواب ان القصة الاولى غير مقبولة عند المحققين وان قبله بعضهم واما هذه القصة فهى غير مقبولة عند احد من الثقات لانها باطلة عقلا ونقلا * قال البيضاوى هذا محكى عن اليهود ولعله من رموز الاوائل وحله لايخفى على ذوى البصائر انتهى ولعل الرمز الى ان العالمين الزاهدين يشقيان باتباع الشهوات والجاهل العاصى

(قوله والقرآن كلام الله تعالى الخ) اعلم ان القرآن يقع على ثلاثة معان بالحقيقة والمجاز او اشتراك اللفظ والخلاف في مواضع الاول في اثبات الكلام صفة لله تعالى ويسميها الاشاعرة بالكلام النفسي وهو بهذا المعنى صفة قائمة بذاته تعالى لاهو ولاغيره على طبق سائر الصفات عند الحنفية والاشاعرة والمخالف فيه المعتزلة والكرامية وقد ورد اطلاق اسم الكلام على الامر المعنوي في اللغة كما في قول عمر رضي الله عنه في يوم السقيفة اني زورت في نفسي مقالة وفي قول الاخطل

ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهو ضروري الثبوت في الشاهد وقد ورد الشرع باثباته لله الواحد فتصدق به ولاتشتغل بتأويله وصرفه قالوا هو لايكون مع قصد الخطاب بخلاف العلم والارادة والعبد ربما يزور في نفسه مالا يريده ويتكلم بمالا يعلمه والثاني في الآيات المتلوة والكلمات المنظومة وهو كتاب الله تعالى وفي الاوراق المكتوبة فيها النقوش المرسومة ويختص هو باسم المصحف في لسان الشرع والخلاف فيه بين احمد بن حنبل ومن وافقه والمأمون امير المؤمنين ومن تابعه في جواز اطلاق اسم المخلوق عليه وعدمه مع الاتفاق على انه محدث مجعول كما قال الله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا وقال ومايأتيهم من ذكر من الرحمن محدث الاكانوا عنه معرضين

وانه لايطلق انه غير مخلوق فقال المأمون انه محدث مجعول كما نطق به الكتاب وكل محدث مخلوق وقال علماء هذا العصر كاحمد بن حنبل وبشر بن الوليد ومحمد بن نوح العجلي ان البحث عنه واطلاق انه مخلوق اوغير مخلوق بدعة لم يصدر عن النبي عليه السلام وخلفائه والسلف الصالحين من بعده ولايذهب عليك ان المأمون لم يوافق المعتزلة في نفي القرآن القديم ولاخالف اهل الحق في كونه صفة لله العظيم وانما اخطأ من حيث انه اطلق القول في ان الذكر المحدث مخلوق وخاض في البحث عنه وكان الواجب عليه السكوت كما سكت السلف وحكي انه كتب احمد بن ابي داود القاضي الى بعضهم انه لوتابعت امير المؤمنين في مقالته استوجبت المكافاة الحسنة والسلام فكتب في الجواب عصمنا الله واياك من الفتنة الكلام في القرآن بدعة يشترك فيها السائل لتعاطيه ماليس اليه والمجيب لتكلفه ماليس عليه ولانعلم خالقا الاالله وماسواه مخلوق والقرآن كلام الله لانعلم غير ذلك والسلام وروي انه لما ورد كتاب المأمون الى اسحق بن ابراهيم الخزاعي في امتحان العلماء احضرهم فقال بشر بن الوليد الكندي ماتقول في القرآن قال كلام الله قال لم اسألك عن هذا المخلوق هو قال ما احسن غير هذا ثم قال لاحمد ابن حنبل ماتقول فيه قال كلام الله قال المخلوق هو قال هو كلام الله لاازيد على ذلك ثم قال لابن البكاء الاكبر ماتقول فيه قال كلام الله وانه مجعول وانه محدث لورود النص بذلك فقال اسحاق والمجعول مخلوق قال نعم قال فالقرآن مخلوق قال لا اقول انه مخلوق فوجه اسحاق لجواباتهم وشدد عليهم المأمون وهددهم وثبتوا على كلمة الحق واصروا على الامتناع عن الاجابة بالخلق وكان حدوث الفتنة في آخر خلافة المأمون سنة ثمان وعشرين ومأتين

الفاجرة بل هما علماها فسياق هذه القضية تشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى ولاسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مايدل على صدقها (والقرآن) وكذا سائر الكتب الالهية (كلام الله

يسعد بالعمل بما تعلم منهما فبسبب العمل كان الجاهل الواحد افضل من عالمين بلاعمل وان كانا معلميه فلو سلم ان هذه القصة صحيحة فمحمولة على الرمز المذكور او نحوه فلايرد ان الامام السيوطي قال لهذه القصة طرق كثيرة جمعتها في التفسير فبلغت نيفا وعشرين طريقا وقال الحافظ ابن حجر في كتابه القول بالمسدد في الذب عن مسند احمد ان الواقف على طريقه يكاد يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الواردة فيها وقوة خارج اكثرها فافهم (قوله بل هما علماها الى آخره) اورده عليه بجواز نسيانهما دونها وبجواز اشتراط التأثير في الصعود بشرط فقدمنهما دونها وذلك متوجه ان كان مراد الشارح ابطال القصة كما هو الظاهر لان ماذكره استبعادات عقلية لاتفيد شيئا لاان كان منعا لدليلهم بسند على سبيل القطع (قوله وكذا سائر الكتب الالهية) قيل بل الاحاديث القدسية وانت

(تعلم)

واستوعبت مدة خلافة المعتصم وخمدت في آخر خلافة الواثق سنة اثنتين وثلاثين ومأتين واخرج الخطيب البغدادي والحافظ الذهبي باسنادها الى المهتدى بالله ان الواثق اقدم شيخاً للامتحان فقال له ناظر ابن ابي رواد فقال يا احمد اخبرني عن مقالتك هذه هي مقالة واجبة وداخلة في عقد الدين فلا يكون الدين كاملا حتى يقال فيه ماقلت قال نعم قال اخبرني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثه الله هل ستر شيئا مما امر به قال لا قال فدعا الى مقالتك هذه فسكت فقال الشيخ يا امير المؤمنين واحدة قال نعم ثم قال اخبرني عن الله تعالى حين قال اليوم اكملت لكم دينكم كان هو الصادق في اكمال دينه ام انت الصادق في نقصانه حتى يقال مقالتك فسكت فقال ثنتان قال الواثق نعم ثم قال اخبرني عن مقالتك هذه اعلمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ام جهلها قال علمها قال فدعا الناس اليها فسكت فقال يا امير المؤمنين ثلاث قال نعم ثم قال افلا وسعك ما وسع النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده فضحك الواثق وقام قابضا على كمه ودخل الخلوة وهو يقول ويكرر هلا وسعك ما وسعهم ثم سأل الشيخ ان يجعله في حل ورده بجميل وكان ذلك من اعظم اسباب خمود الفتنة وصدر مثل هذه المناظرة عن احمد بن حنبل رحمه الله ايضا غير مرة هذا واذ قد تحققت ذلك فاعلم ان هذا الخلاف لم يكن

في القرآن الذي هو كلام الله تعالى بمعنى الصفة القائمة بذاته تعالى التي هي قديمة ليست عينها ولا غيرها الا في اثباتها ونفيها ولا في كونها مخلوقة له تعالى بل انما كان في القرآن بمعنى كتاب الله والمصحف في اطلاق اسم المخلوق عليه فدعا المأمون الناس الى القول بانه مخلوق لئلا يذهب الاوهام الى انه قديم والعلماء اصروا على السكوت كما سكت السلف لكون الكلام فيه والبحث عنه بدعة لم يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم اجمعين وكلام المص منحرف عن هذا التحقيق وعلى ماهو رأى اكثر المتكلمين وهو تقدير فلا تكن من القاصرين والثالث في ان الذكر المحدث اعني كتاب الله والمصحف ليس بقديم خلافاً للحنابلة اى عامة المتأخرين من اصحاب احمد بن حنبل رحمه الله وهو باطل قطعاً ويقيناً الا ان يكون مرادهم ماهو مذهب اسلافهم من السكوت عن البحث فيه على ماهو مذهب السلف الصالحين (قوله غير مخلوق) موضوع بل الحق فيه ان اطلاق ذلك عليه لا يجوز لانه بدعة كالقول بانه مخلوق واشد منه فانه اذا لم يكن غير مخلوق كان قديما وهو مذهب الحنابلة والمذهب عندنا ان الله تعالى متكلم بكلام آمر ناه مخبر واعتقاد انه صفة له تعالى وحق ثابت له بالمعنى الذي عناه وتفويض علمه اليه تعالى والسكوت عما عداه واما البحث عنه بانه واحد في الازل وانما ينقسم في مالا يزال الى الامر والنهي والخبر يجب التعلق كما هو المنقول عن الاشعري اوهو منقسم الى هذه الاقسام في الازل كما هو المنقول عن القطان واطلاق اسم الكلام اللفظي والنفسي وان الكلام اللفظي مخلوق اوغير مخلوق وماذهب اليه المصنف في مقالته وماحققه الشارح فيه بزعمه كلها لهو الحديث وفضول الكلام تركها من كمال المعرفة وحسن الاسلام

غير مخلوق) لما روى عن النبي عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه تعالى متكلم

تعلم انه انما يتم على القول بان كلامه تعالى هو المعاني المرتبة (قوله لما روى عن النبي الى آخره) يعني ان ماذكره المصنف اقتباس من هذا الحديث للاشارة الى الاستدلال به على ذلك كما مر منه امثاله لكنه لا يدل على كون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى ولذا احتاج الى الاستدلال بعد ذلك باجماع الانبياء عليهم السلام فان التكلم العرف واللغة هو الاتصاف بالكلام كالتعلم بمعنى الاتصاف بالعلم لا مجرد احداث الكلام ايجادا او كسبا والا لكان موجد السواد اسود واللازم باطل فان قلت ليس المتكلم بالكلام اللفظي من اتصف به وان كان المتكلم انسانا لان الكلام اللفظي قائم بالهواء المجاور له لا بالمتكلم بل المتكلم حقيقة من احدثه في جسم آخر قلت لما دل العرف واللغة على ان التكلم هو الاتصاف بالكلام كان المتكلم حقيقة من

و تواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى فى تبليغ احكامه و يصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة فى كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا فى تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين فى النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مركب

اتصف بالكلام النفسى وان لم يتصف باللفظى (قوله ولا يتوقف الخ) يعنى لا يتوهم لزوم الدور فى اثبات كون القرآن وغيره كلام الله تعالى بجماع الانبياء عليهم السلام اذ بمجرد ثبوت نبوتهم عندنا بالمعجزات يثبت عندنا صدق قولهم بان الله تعالى متكلم فثبوت هذا الحكم باجماعهم وان توقف على ثبوت نبوتهم لكن ثبوت نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى متكلما عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالة انفسهم من غير ان يجئ جبرائيل عليه السلام بكلامه تعالى وما قيل ثبوته باجماعهم لا يتوقف على ثبوت نبوتهم فانه ثابت باجماعهم من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن كونهم انبياء نعم ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء اقوى واوكد ليس بشئ اذ الكلام فى ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء لا بمطلق الاجماع نعم يمكن ان يقال قد عرفت ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فثبوت نبوتهم عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى مطلقا سواء كان متصفا به اولا كما قال المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت اتصافه تعالى ولذا ثبت النبوة عند المعتزلة ومن هنا ظهر صحة الاستدلال على كونه تعالى متكلما بالقرآن ايضا ولذا استدل عليه المصنف فى رسالة الآداب بقوله تعالى ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ ثم لا يخفى ان للسائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى بنبوتهم لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه متكلما وهو الظاهر فى تقرير لزوم الدور فالوجه فى الجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا بكونه متكلما وبرسالتهم اللهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة ايضا فتأمل وانما كرر اجماعهم الدال على ثبوت صفة الكلام هنا مع ان محله عند قول المصنف متكلم لا هذا المقام اذ الكلام ههنا فى قدم الكلام لا فى ثبوت صفة الكلام كما قيل لان احد القياسين المتعارضين بكونه صفة قائمة بذاته تعالى كما يأتى (قوله وذلك لانهم لما رأو الى آخره) وتلخيص الكلام ان الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول فقدحت الاشاعرة فى صغرى القياس الثانى والحنابلة فى كبراه وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثانى فقدحت المعتزلة فى صغرى القياس الاول والكرامية فى كبراه (قوله صفة له تعالى) اى صفة

(قوله ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام الخ) دفع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء لان اثباته به موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم يتوقف على كونهم عالمين بالاحكام التى يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى اياهم ولا يتأتى ذلك الا بان يخبر الله تعالى اياهم الاحكام المبلغة ويخبر عن كونهم صادقين فيما يدعونه والاخبار كلام خاص فاثبات كلام الله تعالى باجماع الانبياء واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ووجه الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى اياهم الاحكام التى يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم فى دعوى نبوتهم على اخباره تعالى بكونهم صادقين فى هذه الدعوى لجواز ان يخلق الله تعالى المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم ثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم

من حروف واصوات مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ماهو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطروا الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ماهو مؤلف من حروف واصوات مترتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت فما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان اوقلب ولا حالا في مصحف اولوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات في الجسم كاللوح المحفوظ اوكجبرائيل اوالنبي عليه السلام اوغيرها

حقيقية كما هو مدعى الاشاعرة فالقديم والحادث في الدليلين بمعناهما الاصطلاحي اعني الموجود الغير المسبوق بالعدم اوالمسبوق به وماقيل اذا كان الحادث بهذا المعنى لم يكن الكلام المؤلف المذكور موصوفا بالحدوث فان مالايجتمع اجزاؤه في الوجود مع ان وجود الكل موقوف على وجود اجزائه مجتمعة لايتصور له الوجود بل لايتصور امثاله لابالحدوث ولابالقدم وهم لماسبق من الشارح من ان الكل المتعاقب الاجزاء موجود بنحو من الوجود وهذا ثابت شرعا وعرفا وعليه مبنى ادلة بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة فوجود الكل موقوف على وجود اجزائه مطلقا لامجتمعة فقط كما لايخفى (**قوله** وهي قديمة) قال المصنف في المواقف وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون له اول فلايكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى يعني انه باطل على تقدير مازعمه الحنابلة من كون التعاقب والانقضاء في نفس الالفاظ لافي التلفظ بها فلا يرد ان مذهبهم يؤل الى مذهبه كما يأتي فكيف يكون احدهما حقا والآخر باطلا لكن زعم الحنابلة بذلك دون ماذهب اليه المصنف محل نظر ظاهر (**قوله** وقيل انهم منعوا الخ) مرضه لانه يوجب اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة ولو اتحد لقدحوا في صغرى القياس الثاني كالاشاعرة لا في كبراه (**قوله** والمعتزلة قالوا الى آخره) قال المصنف في المواقف ماحاصله ان ماقاله المعتزلة هو الكلام اللفظي ولا ننكره ولانزاع بيننا وبينهم في ذلك لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وهم ينكرون ولو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى النفسي واثباته انتهى قال في شرح المقاصد خالفنا جميع الفرق في اثبات الكلام النفسي وزعموا انه لامعنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان

(قوله وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي) يعني ان ماليس قائما بلسان اوقلب ولا حالا في مصحف اولوح انما هو الكلام النفسي وكذا ماليس بحادث لكن منع من القول بحلول كلامه مناقا في لسان اوقلب اومصحف ومن اطلاق القول بحدوثه مع ان اللفظي منه حادث وقائم باللسان والقلب وحال في المصحف واللوح رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول والاطلاق الى كون الكلام النفسي الازلي كذلك

كشجرة موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقا للكلام فى الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له

(قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها الحنابلة الخ) يعنى ان ما ذهب اليه الحنابلة من كون الاصوات والحروف المتعاقبة المسبوق وجود بعضها بانقضاء بعض قديمة ضرورى البطلان وان ما ذهب اليه الكرامية من كون كلامه تعالى صفة له قائمة بذات الله تعالى ومؤلفة من الاصوات والحروف الحادثة القائمة بذاته تعالى مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قيام حوادث بذاته تعالى على ما مر (قوله ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له تعالى مؤلفة من الحروف الخ) وذلك لانهم منكرون للكلام النفسى الذى يقول به الاشعرى ففرارهم من ارتكاب ما هو الاشنع ومن مخالفة العرف واللغة الجأهم الى هذا الوهم

الكلام النفسى غير معقول انتهى * فان قلت فعلى هذا يكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق لفظيا * قلت هذا وهم سبق الى البعض بل النزاع فى ان كلامه تعالى قديم اوحادث حقيقى الاان عنوان الموضوع انما يصدق عند سائر الفرق على الكلام اللفظى لما عرفت وعند الاشاعرة على الكلام النفسى القائم بذاته تعالى لان تسمية الكلام اللفظى كلام الله عندهم لكونه دالا على الكلام الحقيقى النفسى قال فى شرح المقاصد لكن المرضى عندنا ان له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال فى اللوح المحفوظ لقوله تعالى (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ او الاصوات فى لسان الملك لقوله تعالى (وانه لقول رسول كريم او فى لسان النبى عليه السلام لقوله تعالى (نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ (**قوله** فهم منعوا الى آخره) الظاهر ان يقول فهم منعوا كون كلامه تعالى صفة قائمة بذاته كما هو صغرى القياس الاول لكنه قصد الايماء الى ان منعهم مبنى على نفى الكلام النفسى وحصرهم معنى الكلام فى اللفظى المؤلف من الحروف المتعاقبة (**قوله** والكرامية لما رأوا ان مخالفة ما يحكم به البداهة) وهو كون المؤلف من الحروف المتعاقبة فى الوجود حادثا كما ارتكبها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ورأوا ان ما ارتكبه المعتزلة من ان كلامه تعالى ليس قائما بذاته تعالى بل بجسم آخر مع ان ما اجمع عليه الانبياء عليهم السلام يقتضى كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا للكلام فى الغير باطل يخالف العرف واللغة ذهبوا الى ذلك ومخالفة ذلك التأويل للعرف واللغة لما قدمنا من ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فلا يعدل عنه بلا صارف وما جعلوه صارفا لا يصلح له مع ما دل عليه كلام البلغاء من ان الكلام يطلق على النفسى ايضا كقول الاخطل وغيره وبما ذكرنا سقط ما قيل وانت خبير بأن الحكم بان كلامه تعالى بالمعنى الذى ذكروه صفة لغيره تعالى مخالف للعرف واللغة ليس على ما ينبغى فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة عن الكلام اللفظى ولا نزاع فى كونه صفة لغيره وكذا الكلام فى قوله وان معنى كونه متكلما آه والحاصل ان الهجنة فى مذهب المعتزلة انما هى فى انكار النفسى انتهى نعم لهم ان يمنعوا كون التكلم فى الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء على ما اشرنا من ان التكلم بالكلام اللفظى هو احداثه فى الهواء المجاور للمتكلم المخلوق

فهو قديم والاشـاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة فى حدوث الكلام اللفظى انما نزاعهم فى اثبات الكلام النفسى وعدمه وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة واورد فى ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منـه ان مراده مدلول اللفظ

فكونه خلاف العرف واللغة غير ظـاهر (قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط) اى غير منقسم فى الازل الى اخبار وانشاء وامر ونهى وغير ذلك فلا تعدد له فى الازل وانما يتعدد بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا وماضيا ومضارعا الى غير ذلك فلا يتجـه عليهم لزوم الامر والنهى فى الازل بلا مكلف ولا لزوم الكذب فيما ورد بصيغة الماضى اذ لاماضى قبـل الازل لكن يلزم ان يكون المغايرة بين الامر والنهى وامثالهما بالاعتبار بحسب التعلق لا بالذات اذا الكل حينئذ شئ واحد ولايخفى مافيه من البعد (قوله تارة على مدلول اللفظ) اى المدلول الوضعى كما يدل عليه كلامه فى المواقف وهو الكلام النفسى الثابت بقول الاخطل

ان الكلام لفى الفؤاد وانمـا * جعل اللسان على الكلام دليلا

ولك ان تقول كلام الاخطل يحتمل ماذهب اليه الشارح من الالفاظ المرتبة باعتبار الوجود العلمى لكنه فى المعانى المرتبة اظهر لان مافى الفؤاد اعم من المجمل والمفصل (قوله واخرى على القائم بالغير) كما فى قول اهل العربية ان الاسم منقسم الى اسم العـين واسم المعنى فبين المعنيين عموم مطلق اذ كل معنى فهـو قائم بالغير بدون العكس اذ قد يكون القائم بالغير لفظا قائما بمحله هذا ان كانت الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية كما هو المختار عند الشيخين ابن سينا والسهروردى المقتول واما ان كانت موضوعة بازاء الصور الخارجية كما هو المشهور فالامر بالعكس اى المعنى الاول اعم مطلقا من الثانى لان كل قائم بالغير فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون العكس اذ قد يكون مدلول اللفظ واجبا اوجوهرا (قوله فهم الاصحاب منه الى آخره) اى فهموا ان مراده من المعنى مدلول اللفظ لا اللفظ لايقال فهمهم مدلول اللفظ لايوجب نفى اللفظ اذ قد اشير الى القرآن فى مواضع منه بقوله تعالى هذا القرآن وذلك الكتاب فمجموع الفاظ القرآن يمكن ان يكون مدلول هذه الالفاظ لانا نقول كلام المصنف هنا مبنى على ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية فمجموع الفاظ القرآن انما يكون مدلول اللفظ باعتبـار الوجود العلمى لا باعتبار الوجود الخارجى ولو سلم فليس مراد القائلين بانها موضوعة بازاء الصور الخارجية ان جميعها موضوعة بازائها بل بعضها للقطع بانهم لاينكرون المعانى الكلية والمستحيلات الممتنعة الوجود فى الخارج والقرآن اسم للنوع لا للشخص فالمدلول هو نوع القرآن والموجود الخارجى شخصه القائم بمحله مع انهم حكموا بان المراد ليس اللفظ لانه حادث لايقوم بذاته تعالى

وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ماهو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلاما له تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية مابين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله حقيقة

والحق ان هذا الكلام من المصنف ليس بشيء اذ لو فرضنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ الحادثة تخرج بقيد القائم بذاته تعالى (قوله وهو القديم عنده الخ) اقول قد عرفت ان المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن هي باعتبار الوجود الخارجي واجب وممكنات وجواهر واعراض قائمة بها فلا يمكن ان يقوم شيء منها بذاته تعالى وباعتبار الوجود العلمي ليست موجودات خارجية فكيف يكون قديمة وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما اشار اليه بعض المحققين من ان مرادهم من صفة الكلام هنا صفة حقيقية ذات تعلق بالمعاني وهي مبدأ ترتيب تلك المعاني وان معنى قولنا متكلم متصف بتلك الصفة الحقيقية وان الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين اثرها اعني المعاني المرتبة والالفاظ الحادثة المرتبة دالة على تلك المعاني المرتبة وضعا وعلى تلك الصفة الحقيقية عقلا دلالة الاثر على المؤثر وانما سمي الالفاظ والعبارات كلام الله تعالى لدلالتها وضعا على كلامه الحقيقي الذي هو تلك المعاني المرتبة وعلى اثر كلامه الحقيقي الذي هو تلك الصفة الحقيقية ومبنى ماذهب اليه الشارح على كون الكلام مشتركا بين الصفة الحقيقية التي هي مبدأ الترتيب وبين اثرها الا ان اثرها عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعاني المرتبة وعلى التقديرين فاطلاق القديم على تلك المرتبة التي هي من الموجودات العلمية مبني على استعمال القديم في معنى الازلي الاعم من الموجود الخارجي ومن الموجود في نفس الامر كالعدم الازلي وهذا هو تحقيق هذا المقام ولا اشكال فيه الا ان اشتراك الكلام بين المعنيين يحتاج الى مساعدة الخصم في مقام المخاصمة (قوله كعدم تكفير من الخ) اقول هذا ليس بشيء لان كون مابين دفتي الكتاب عبارة عن الالفاظ ليس بقطعي بل هو الراجح فمع ثبوت احتمال ان يكون مابين دفتي المصحف عبارة عن المعاني ولو مرجوحا لا كفر في انكار كون الالفاظ كلام الله تعالى وكتابه وانما الكفر في الانكار بأن يقال ليس مابين دفتي المصحف من النقوش دالا على كلام الله تعالى لا بالذات كما اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بالواسطة كما اذا كان عبارة عن معانيها (قوله وكعدم المعارضة والتحدي الخ) التحدي هو المعارضة في فعل للغلبة يقال تحديت فلانا اذا عارضته بان تفعل مثل فعله ونازعته للغلبة كقلب موسى عليه السلام عصاه حية في مقابلة مافعله السحرة وكذا القرآن انزل في مقابلة اشعارهم البليغة فهو مثل اشعارهم في مطلق البلاغة لا في درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كان البلاغة صفة راجعة الى اللفظ باعتبار

وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لايخفى فساده على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى

المعنى كما ذكره علماء البلاغة يلزم ان لايكون ذلك التحدى بكلامه تعالى حقيقة (قوله فوجب حمل كلام الشيخ الخ) يعنى ان لفظ المعنى يستعمل فى هذين المعنيين ولا ثالث لهما ولما بطل المعنى الاول فى كلام الشيخ تعين الثانى ولو تعرض بانحصاره فيهما بان يقال ان لفظ المعنى يطلق اما على مدلول اللفظ اوعلى القائم بالغير لكان اولى وماقيل لا فائدة فى الحكم بان كلامه تعالى قائم بالغير لابنفسه مدفوع بان الفائدة باعتبار قيد البساطة والقيام بذاته تعالى والقدم كما فى قولنا هذا الرجل رجل عالم على ان احتمال القيام بنفسه قائم على قياس قول الحكماء ان علمه تعالى قائم بنفسه ففى نفى ذلك الاحتمال فائدة لايخفى على انه يجوز ان يكون تعريفا للكلام ولو بالاعم الكافى هنا فلا حمل حقيقة (قوله فيكون الكلام النفسى عنده) اى عند الشيخ الاشعرى (امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا) لقائل ان يقول ان كان من شمول الكل على جزئه لم يكن الكلام صفة حقيقية لما عرفت ان المعانى موجودات علمية لاخارجية والمؤلف من الموجود فى الخارج الذى هو اللفظ هنا ومن المعدوم فى الخارج وهو المعنى لايكون موجودا خارجيا ضرورة وان كان من شمول الكلى على جزئياته لم يكن صفة الكلام النفسى واحدة بل ثنتان احديهما اللفظ والاخرى المعنى ويمكن دفعه باختيار الاول بان ليس المراد بالمعنى هنا هو المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن المرتبة وضعا لافى الوجود بل المراد الصفة الحقيقية التى لها مدخل فى ذلك الترتيب الوضعى فمجموع تلك الصفة والالفاظ القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولايتجه ماقيل على هذا لايكون الالفاظ كلام الله تعالى حقيقة لان اطلاق اسم الكل على الجزء مجازى فيقع فيما هرب لانا نقول لكلام الله تعالى كالقرآن وضع آخر بازاء مفهوم كلى صادق على الكل والجزء كالماء على ماصرح به ائمة الاصول فيكون التحدى وامثاله كلام الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثانى وبانا لو سلمنا ان المراد بالمعنى هو المدلولات الوضعية فلعل المراد من الشمول اشتمال تعريف كلامه تعالى بانه اللفظ الدال على المعنى اى لامجرد اللفظ المنطوق مع قطع النظر عن دلالته على المعنى ولايلزم من اشتمال التعريف على شئ اشتمال ماصدق عليه على ذلك الشئ كاشتمال تعريف الكلمة على المعنى وباختيار الثانى بمنع استحالة اللازم لان احد الكلامين وصف اعتبارى لاحقيقى وهو المعنى اعنى المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن والكلام الذى جعلوه واحدا من الصفات الحقيقية هو اللفظ القائم بذاته تعالى على هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لايكون ماقرأناه كلامه تعالى حقيقة بل مثله

(قوله فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به لمعنى الثانى) اى فوجب ان يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسى على انه اراد به المعنى الثانى وهو القائم بالغير لاما فهمه الاصحاب من ان مراده به مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسى عند الشيخ امرا شاملا للفظ القائم بذات الله ولمدلوله القائم به ايضا

(وهو المكتوب فى المصاحف المقرو بالالسن المحفوظ فى الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقرو غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ) وما يقال من ان الحروف

للقطع بالمغايرة بالشخص فيقع المصنف فيما هرب من لزوم المفاسد التى ذكرها وان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى بان يقطع النظر عن خصوصية المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا بعلاقة العموم والخصوص فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل اسما لكل فرد خاص من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع اسماء الاشارات والحروف يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة وقال المولى الخيالى ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص انتهى يعنى فالموصوف بالقدم وعدم الحدوث هو ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى وبالحدوث باقى الافراد القائمة بغيره تعالى ولا ضير فيه اذ لم يكن موصوفا بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولا يخفى ان المصنف القائل بان الحادث فينا هو التلفظ لا اللفظ لا يسلم المغايرة بالشخص بين ماقرأناه وبين ذلك الفرد القديم وان كان ذلك سفسطة ظاهرة البطلان نعم لو قال بما قاله المتصوفة واثبت لصفاته تعالى مظاهر جاز ان يقال الكلام الواحد بالشخص يظهر فى عالم الشهود فى بعض المظاهر بصفات كالمسموعية والسيلان وهو فى عالم الغيب مبرأ عنها لكنه قادح فى ذلك المذهب اشد القدح ﴿ قال المصنف وهو المكتوب فى المصاحف الخ ﴾ فان قيل بل المكتوب فيها هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت فى المصحف هو الصور والاشكال كذا فى شرح المقاصد وفيه انه منقوض بكتابة من لا يعرف الفاظ ما كتبه ككتابة الاخرس بل الكتابة هى ايقاع تلك الصور والاشكال فالمراد هنا مكتوب الصور والاشكال فنسبة الكتابة الى اللفظ مجازية من باب نسبة حال الدال الى المدلول ولا تجوز فى نسبة القراءة الى اللفظ واما نسبة الحفظ اليه فان قيل بالوجود الذهنى فلا تجوز فيها والا ففيها تجوز ايضا اذ المراد محفوظ الامثال والاشباح كما لا يخفى (**قوله** والمكتوب غير الكتابة الخ) يعنى ان المكتوبية والمقروئية والمحفوظية اوصاف عارضة للفظ القرآن ولا يلزم من حدوث الاوصاف حدوث الموصوف فالقرآن قديم وهذه الاوصاف حادثة فهو جواب عماذكره الشارح بقوله وما يقال من ان الحروف الخ فالوجه للشارح ان يذكر هذا القول عقيب قوله المحفوظ فى الصدور ويجعل قوله والمكتوب غير الكتابة الخ جوابا عنه (**قوله** وما يقال الخ) يعنى ان المصنف موافق للاشاعرة فى التزام صحة القياس الاول والقدح فى صغرى القياس الثانى بان يقال لا نسلم ان كلام الله تعالى مؤلف من الحرف المتعاقبة المترتبة فى الوجود كيف وذلك الترتب والتعاقب فى التلفظ لا فى اللفظ بخلاف الحنابلة القادحين فى كبراه فلا يمكن حمل مذهبهم على مذهب المصنف الا ان يمنع قدحهم فى كبرى القياس الثانى

(قوله)

والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون

(قوله فجوابه ان ذلك الترتب الى آخر) اى ذلك الترتب والتعاقب فى الوجود انما هو فى تلفظ الحروف لعدم مساعدة الآلة التى هى اللسان لافى نفس الحروف واعترض عليه بانه يشكل الفرق حينئذ بين قيام لم بذاته تعالى وقيام ملع وبانه يلزم ان لايكون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة ضرورة ان مدار البلاغة التى بها التحدى على امور تقتضى ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه ليس نفى الترتب مطلقا بل الترتب الزمانى الذى يقتضى وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعى لايكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستحيلا فى حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك فى حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من لوازم ذواتها قيل وفيه بحث اذ الترتب الوضعى بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور فى الجسمانيات دون المجردات وليس بشىء اذ ليس مراد المجيب من الترتب الوضعى مايختص الاجسام بل مراده ان يكون لبعض تقدم على البعض الآخر ولو بالرتبة ولما جاز ان يصدر امور متعددة عن ذات واحدة عند المتكلمين فلم لايجوز ان يقتضى الذات امورا لبعضها تقدم بالرتبة على البعض الآخر فلا يرد على المصنف وغيره ممن ذهب الى هذا المذهب ذلك نعم يرد عليه اشكال قوى وهو انه لاشك فى انه اذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن وذلك بديهى وانكاره مكابرة فان كان ذلك الشخص هو بعينه الشخص القائم بذاته تعالى يلزم قيام الصفة الواحدة بمحلين متباينين هما الواجب والممكن وذلك باطل عند جميع الحكماء والمتكلمين وان كان شخصا آخر من نوع القرآن قائما بالممكن فكما ان تلفظ ذلك الشخص حادث فكذا ذلك الشخص الملفوظ لان حدوث المحل يستلزم حدوث الحال فيه فلا يصح الحكم بان الحادث هو التلفظ لا الملفوظ وايضا يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فيكون نوع مابين دفتى المصاحف قديما فى ضمن فرده القديم القائم بذاته تعالى وحادثا فى ضمن افراده القائمة بالممكن ويمكن دفع الثانى بان المفاسد المذكورة مندفعة على هذا دون ماذكره الاصحاب ولكن لامدفع للاول بوجه كما لايخفى اللهم الا ان يحمل كلامه على ماذهب اليه اهل العربية من ان الالفاظ لاتتغاير بالشخص باعتبار تغاير المحال ولذا جعلوا اسامى الكتب من قبيل اعلام الاشخاص وهو عند التحقيق يرجع الى ماذكرنا ولذا قال الشارح المحقق فى شرح التلخيص وتبعه صاحب التوضيح ان اسامى الكتب عند التحقيق من قبيل اعلام الاجناس (قوله والادلة الدالة على الحدوث الخ) جواب سؤال مقدر فانه لما ذهب الى صحة القياس الاول الدال على قدم كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج

(قوله فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة) هذا يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثانى وهى ان كلام الله تعالى مركب من حروف مترتبة متعاقبة فى الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل انه لايمنع للاشعرى فى الذهاب الى الكلام النفسى الازيادة المؤنة لان التدافع المذكور فى نتيجتى القياسين باق حينئذ بالنسبة الى الكلام اللفظى فكان الواجب عليه على ماذكره ان يمنع كبرى القياس الثانى لاصغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسى فى مقام الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له وجه واما التزام امر فى جواب ايراد لايندفع به ومع ذلك هو فى نفسه محل تردد بحسب الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله انتهى

نفس الكلام جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبدالكريم الشهرستانى ذهب اليه فى نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهى ولا خبر وانما يصير احد هذه الاوصاف بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظى وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذات الله تعالى من غير ترتب يفضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال الحركة

الى دفع مايعارضه من ادلة المعتزلة الدالة على حدوث الالفاظ فدفع التعارض بان تلك الادلة يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام يعنى الكتابة والتلفظ والحفظ وتلخيص كلامه ان تلك الادلة انما تدل على حدوث تلك الصفات لا على حدوث الكلام الموصوف بها فلا تقوم معارضة لدليلنا (**قوله** وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين الى آخره) لعل المراد هو الشريف المحقق حيث قال فى شرح المواقف ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة (**قوله** وهذه الاوصاف) اى كونه واحدا بسيطا لا تعدد فيه فى الازل وكونه ليس بامر ولا نهى ولا خبر وانما يتعدد ويصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق فيما لا يزال لا تنطبق على الكلام اللفظى اى على كون الكلام اللفظى المتعدد الاجزاء المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى قيل يجوز ان يكون اللفظى عنده مجملا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيلية مثل المعنى الواحد البسيط القائم بذاته تعالى بلا فرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجودة فى الخارج وقد مثل اهل التحقيق مثله باندراج الاشجار باغصانها واوراقها واثمارها بطنا بعد بطن فى النواة الواحدة انتهى وليس بشئ لانه ان تميز الاجزاء والاقسام فى ذلك اللفظ الاجمالى فى الواقع فقد تحقق التعدد والاجزاء والاقسام فى الازل فيتوجه عدم الانطباق وان لم يتميز فلا يكون ذلك اللفظ المجمل كلمة ولا كلاما ولزم الاشكال فى الفرق بين قيام لم دون ملع وكذا قيام سائر الكلمات مع مقاليبها المهملة الغير الموضوعة لمعنى والتمثيل بالنواة غير صحيح لان المادة الاصلية للاغصان والاوراق والاثمار متميزة فى النواة عند المتكلمين القائلين بعدم اتصال الاجسام وتركبها من الاجزاء التى لا تتجزى ولذا كان جميع اولاد آدم عليه السلام متميزة فى صلبه عليه السلام (**قوله** موجودة بوجود الى آخره) يعنى لو كان الاصوات السيالة القائمة بالممكن من نوع اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا فى بعض الموضوعات ولا يكون سيالا فى البعض الآخر كالحركة السيالة وذلك باطل بداهة فقد حمل كلامه على ان الشخص القائم بالممكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والتشخص مع كونهما من نوع واحد لا يختلف فى مقتضاه وهو السيلان لا يقال يجوز ان يكونا متجانسين بان ينضم الى الجنس المشترك بينهما

(قوله يفضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة) اقول للشيخ ان يمنع كونها فى نفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة فى التلفظ دفعة كما فى ضيق الحدقة الغير المساعدة حدقة لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها فى نفسها سيالة وغير قارة

توجد فى بعض الموضوعات من غير ترتب و تعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدى الى ان يكون الفرق بين مايقوم بالقارئ من الالفاظ و بين مايقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان مايقوم بالقارئ ومايقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض الصفات الحقيقية له تعالى مجانسا لصفات المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ماذكره من المفاسد محال فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى

فصلان متباينان ويكون الثبات مقتضى احدهما والسيلان مقتضى الآخر لانا نقول فعلى هذا لا يكون التحدى وامثاله بكلام الله تعالى حقيقة لاختلاف نوعيهما فيقع فيما هرب فلابد من ان يكون من نوع واحد فحينئذ يتوجه ذلك لان كون السيلان مقتضى ذات الاصوات والحركة بديهى والمنكر مكابر فلاعبرة لما قيل للشيخ ان يمنع كونها فى نفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة فى التلفظ دفعة كما فى ضيق الحدقة الغير المساعد لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها فى نفسها سيالة غير قارة انتهى ولايخفى ان الفرق بين الحركة والصوت فى هذا الباب تحكم ظاهر فان جوز قيام الصوت بذاته تعالى بدون السيلان فيجوز قيام الحركة بدونه ايضا وان لم يجز قيام الحركة فلايجوز قيام الصوت ايضا (**قوله** ان اوجب اختلاف الحقيقة الى آخره) اى اختلافهما فى الحقيقة النوعية سواء كانا مختلفين فى الماهية الجنسية اولا لما عرفت فلايكون القائم بذاته تعالى من نوع الالفاظ فيقع فيما هرب وان لم يوجب كان بعض صفاته الحقيقية مماثلا لصفات المخلوقات وهو باطل اجماعا بين المتكلمين فالجنس فى كلامه لغوى لامنطقى وانما عدل من النوع اليه للايماء الى ان كون بعض صفاته تعالى مجانسا لصفات المخلوقات باطل عندهم فاظنك بكونه مماثلا لها ومن غفل عن حقيقة المقام قال ان اريد بالمجانسة مايعم مثل مجانسة علمه تعالى وقدرته مثلا لعلم المخلوقات وقدرتهم فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع وان اريد بها غير ذلك فالملازمة ممنوعة (**قوله** واما رابعا فلان لزوم ماذكره من المفاسد الى آخره) اى المفاسد فى الواقع فلا يرد ان الممنوع فى لزوم عدم كون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة فساد اللازم لالزومه وانما اخر هذا الوجه عن الوجوه الثلثة المتقدمة ليكون الايراد بهذا الوجه متضمنا للجواب عن معارضة الوجوه الثلثة بلزوم المفاسد المذكورة لان لزومها كما يعارض دليل الاصحاب يعارض هذه الوجوه وايضا الوجوه الثلثة المتقدمة متعلقة بذات المنكر اى كون مذهب الشيخ ذلك وهذا الوجه متعلق بمنشأ الذهاب اليه ومن جملة المنشأ دفع التعارض بين الادلة بحمل ادلة الحدوث على حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث المتعلق به بحثا خامسا

انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه وما علم من الدين كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل يرجع

(قوله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر الى آخره) اى لا اذا اعتقد انه من مخترعاته تعالى فالحصر اضافي فلا يرد انه يكفر اذا اعتقد انه من مخترعات الجن او الملك ايضا ومع ذلك فالاولى من مخترعات المخلوق (قوله اما اذا اعتقد انه) اى ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى حقيقة بمعنى الكلام القائم بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة اقول انهم لا ينكرون كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى لكن يحمل الكلام على المعاني لا على الالفاظ فالاولى ان يقال في هذا الوجه ان التكفير انما هو اذا اعتقد ان ليس فيما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ ولا المعاني اما اذا اعتقد انه المعاني دون الالفاظ فلا يجوز التكفير اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة وما علم من الدين ضرورة انما هو ان فيما بين الدفتين كلام الله اعم من ان يكون المعاني او الالفاظ لا خصوصية الالفاظ ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وحينئذ لا يرد ما يرد على قوله وما علم من الدين الى آخره من انه لو كان كونه دالا على كلامه تعالى حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المصنف ومحمد شهرستاني وغيرهما في قولهم ان الالفاظ نفس كلامه تعالى لا دلالة عليه وذلك ايضا باطل فقد وقع فيما حفر لاخيه المسلم (قوله واما خامسا فلان الادلة الدالة الى آخره) يعني ليس ما ذكره في دفع التعارض بين الادلة بقوله والادلة الدالة على الحدوث الى آخره بصحيح في جميع الادلة اذ من جملة الادلة الدالة على الحدوث للمعتزلة قولهم لو كان القرآن قديما لم يكن بعض الآيات منه منسوخا بنصوص اخر واللازم باطل اما الملازمة فلان النسخ اما رفع او انتهاء ولا يتصور شيء منهما في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان اللازم فللادلة الدالة على النسخ وهي النصوص التي ذكرها علماء الاصول والفقهاء وتلخيص الايراد انه لا يمكن حمل جميع ادلة النسخ على نسخ التلفظ وان امكن ذلك في بعضها وهو الحديث واجماع الاصحاب الدالين على محو بعض الآيات عن القلوب والنسيان بالكلية او على انه منسوخ الحكم والقراءة كما في حق الشيخ والشيخة اذا زنيا فاقتلوها بل اكثرها محمول على نسخ الملفوظ بمعنى رفع حكمه او انتهائه كلا او بعضا مع بقاء قراءته كالآيات التي نسخ حكمها كلا او بعضا وبقي قراءتها والتلفظ بها وهذا

الى الملفوظ كيف وبعضها مما لايتعلق النسخ بالتلفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته
ولنا فى تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هى ان مبدأ الكلام النفسى
فيناصفة يتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق
على المقصود وهذه الصفة المذكورة ضد الخرس وهى مبدأ الكلام النفسى .

الوجه مدفوع اما اولا فلان كلام المصنف فى الادلة الدالة على الحديث وهذا الدليل
من المعتزلة ليس منها لاعند المصنف ولافى الواقع لان النسخ رفع حكم الكلام
او انتهاؤه لارفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما او حادثا فان قالوا لوكان
الكلام قديما لكان حكمه ايضا قديما فلايمكن رفع ذلك الحكم ولاانتهاؤه لان
ماثبت قدمه امتنع عدمه نقول بعد تسليم الملازمة الاحكام الخمسة مثل الوجوب والحرمة
وغيرها من الامور الاعتبارية فلايكون قديمة حتى يمتنع زوالها والامور الاعتبارية
وان كانت ازلية يمكن رفعها وانتهاؤها كالاعدام الازلية للحوادث واما ثانيا فلانه انما
يتوجه على المصنف اذا حمل مراده على ان ماقرؤه هو بعينه وشخصه الشخص القائم بذاته تعالى
فالحدوث تلفظه لاذلك الملفوظ المشخص واما اذا حمل على ماجوزه فى الوجه الثانى والثالث
من كون ماقرؤه شخصا آخر موجودا بوجود آخر وان عدها اهل العربية شخصا
واحدا بناء على عدم الالتفات الى تدقيق الفلسفى فلايرد ذلك اذ على هذا يرجع التلفظ
فى كلامه الى الملفوظ الحادث * والفرق بين مذهبه حينئذ ومذهب الاصحاب ان الكلام
اللفظى كلام الله حقيقة عنده لاعندهم وبينه وبين مذهب المعتزلة ان كل ماهو كلام الله
حادث عند المعتزلة لاعنده فان الفرد القائم بذاته تعالى قديم عنده واما لزوم توصيف
بعض افراده بالحدوث فمما لامحذور فيه عنده بعد ان صح ان له تعالى كلاما قديما قائما
بذاته تعالى وان قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى متصف بكلام قديم
واندفع المفاسد وللتستر عن لزوم ذلك التوصيف حقيقة اختار مذهب العربية وعبر
عن الكلام اللفظى الحادث بالتلفظ (قوله هى ان مبدأ الكلام النفسى الى آخره)
حاصل ماذكره هنا ان لنا كلاما نفسيا وهو مارتبناه فى خيالنا من الالفاظ ولذلك الترتيب
مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من تكرر
الادراكات المتعلقة بالكلمات وتأليفها حال الصغر فى الجملة ثم تزداد شيئا فشيئا وربما
يطلق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والمسبب على المؤثر والسبب كما فى قولهم
زيد متكلم بمعنى متصف بما يضاد الخرس فان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف
بالكلام وليس المراد من التكلم فى هذا القول هو التكلم بالفعل بل الاتصاف بتلك
الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة مضادة للخرس
والآفة وقوله وهى مبدأ الكلام النفسى عكس قوله مبدأ الكلام النفسى فيناصفة الى
آخره وانما اتى بهذا العكس ليحكم عليها بكونها مبدأ له ليكون اشارة الى انها بمايطلق
عليها الكلام مجازا لكونها مبدأ وسببا للكلام واطلاق اسم المسبب على السبب شائع

(قوله هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الخ) على هذا يكون من الامور الموجودة فى العلم ولا ينكر احد علمه تعالى ازلا وابدا بما فى القرآن المجيد من الكلمات واوصافها واحكامها بترتيبه الخاص واقسامها من الامر والنهى والخبر والاستفهام والحكايات والقصص وغير ذلك

(قوله وهذه الصفة) وهى صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة (قوله وتلك الكلمات المرتبة) اى الموضوعة بعضها فوق بعض بحسب وجودها العلمى قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها فى علمه تعالى كلام نفسى له تعالى وقائمة به تعالى وباعتبار وجودها الخارجى كلام لفظى وحادث ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهى الصفة التى بها يؤلف الله تعالى تلك الكلمات فى علمه الازلى وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وتعلق علمه تعالى به ولم يتعلق به هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاآت ولما كان كلامه تعالى ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود فى الازل فيكون المضى والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال فى ورود بعضها بصيغة المضى وبعضها بصيغة الحضور وبعضها بصيغة الاستقبال هذا ما ذكره الشارح رحمه الله فى بعض تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة هى من الصفات الثبوتية المعلومة الثبوت او صفة اخرى فتزيد الصفات ايضا والقول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى يستلزم تمايز الاشياء فى الوجود العلمى وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمى وقد ادعى الشارح فيما سبق انه علم اجمالى حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى فى علمه تعالى انتهى كلامه ووجه عدم توجه الاول ظاهر واما وجه عدم توجه الثانى فهو ان كون تلك الكلمات مرتبة فى علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها فى الخارج بمعنى انها فى الوجود العلمى بحيث لو وجدت فى الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما ان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار اليه بقوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه الخ

(على)

وهى غير العلم فانها قد يتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلا منا بل كلامنا هو الكلمات التى رتبناها فى خيالنا لاغير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى بصفته الازلية الذى هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك

كما فى صفتى السمع والبصر وفى صفة التكوين عند مثبتيها له تعالى ففى اثبات ذلك المبدأ فى هذه المقدمة مدخل عظيم فى المقصود (قوله وهى غير العلم) اى تلك الصفة التى هى مبدأ الترتيب غير صفة العلم الذى هو مبدأ الانكشاف اذ لو كانت هى العلم لكان كل كلام يتعلق علمنا به كلاما لنا واللازم باطل اما بطلان التالى فظاهر واما الملازمة فلان كل ما يتعلق به مبدأ ترتيبنا فهو كلام لنا قطعا اذ لا يمكن ترتيب المرتب وانما عدل فى اثبات المغايرة عما ذكره العلامة التفتازانى فى شرح العقائد من الاستدلال باخبار الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه لان الترتيب يتعلق بالمفردات المعلومة تصورا لا بالمجموع المجهول تصديقا فهو انما يدل على مغايرتها للعلم التصديقى لا لمطلق العلم والقول بان الرابطة الدالة على العلم التصديقى من جملة الالفاظ المترتبة فى الخيال وان كانت محذوفة لفظا فمحل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة اولا وقوعها لا على العلم بها ولو سلم فكون الرابطة من جملة الالفاظ المرتبة محل نظر لجواز ان يكون هيئة حاصلة من الحركات الاعرابية كما ذهب اليه بعضهم (قوله فنقول كلام الله تعالى) اى الكلام النفسى (هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى بصفته الازلية الذى هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة) اى مبدأ التأليف (قديمة) يعنى وهى مراد الشيخ من صفة الكلام التى عدوها من جملة الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسامى الآثار

الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي ازلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الاما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لاتعاقب بينهما في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينهما في الوجود الخارجي وهو بحسب هذا الوجود كلام

على مباديها ولو مجازا واما ماقيل ان هذه الصفة القديمة التي هي مبدأ الترتيب هي صفة التكلم ففيه ان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام فهو عندهم اما الاتصاف بالكلام النفسي او الاتصاف بهذه الصفة لانفس تلك الصفة كما لايخفى وتلك الكلمات المرتبة ايضا قديمة اى ازلية لان الكلام النفسي على هذا يكون عبارة عن نوع من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التي هي مبدأ ترتيبها والصور العلمية ليست من الاعيان الموجودات حتى تكون قديمة بل هي ازلية كما اشرنا فعلى هذا لايكون ذلك المبدأ صفة القدرة لانها انما يكون مبدأ لترتيب الالفاظ الحادثة كما يزعمه المعتزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالايجاب لابالاختيار لانه تعالى موجب في علمه بالاشياء فالكلام النفسي في الحقيقة حينئذ هو الصور العلمية التي اقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة بالازلية مرتبة بترتيب القرآن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ بمدخلية تلك الصفة الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون كلام الله تعالى وان كان معلوما له تعالى في الازل بكلماته وترتيبه ولدفعه اشار بقوله وليس كلام الله تعالى الاما رتبه الخ فاندفع مخترعات الاوهام غير انه يرد عليه ماقيل هذا قول بتمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها وقد هرب عنه فيما سبق حتى جعل علمه تعالى اجماليا ويمكن دفعه بان الذات بمدخلية تلك الصفة الازلية اقتضت صورا مرتبة معلومة الذوات والترتيب ولو اجمالا فهنالك ترتيب اجمالي وقد يجاب عنه بان هذا تخريج للمسئلة على مذهب الاشعرى كما صرح به في الرسالة الجديدة وماذكره فيما سبق هو المختار عند نفسه فلا بأس بمنافاة احدهما للآخر وفيه نظر لان اندفاع المفاسد التي اوردها المصنف على الاصحاب بهذا المذهب موقوف على القول بالوجود الذهني ليكون مانقرؤه عين الكلمات المرتبة في علمه تعالى ماهية وان اختلفا وجودا بان يكون مافي العلم موجودا علميا ومانقرؤه موجودا خارجيا اذ على تقدير ان يكون الصور العلمية امثال مانقرؤه واشباحها لاانفسها لايندفع شيء من تلك المفاسد والاشعرى لايقول بالوجود الذهني فالحق انه تخريج على مختار نفسه وان ذهب الى ان مراد الاشعرى من صفة الكلام هو تلك الصفة الازلية واما ماقيل في الجواب ان كون الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهور هو وجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على البعض الآخر كترتيب سائر الممكنات ففطعى الفساد اذ الترتيب على هذا يكون بمدخلية القدرة كما قال المعتزلة لابمدخلية صفة الكلام بمعنى المبدأ

(قوله بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي) وذلك الوجود العلمي لها عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار على مامر في تحقيق علمه تعالى وبهذا ظهر انه لاوجه لما قيل لو كان الوجود العلمي للكلام اللفظي هو الكلام النفسي ويوصف الواجب به لكان لكل من الممكنات وجود نفسي يتصف الواجب تعالى به ولا اختصاص فيه للكلام انتهى كلامه

لفظى وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل مايلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ماهو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونهـا من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فينـا لقصور الآلة فانه يؤدى

(قوله وهذا الوجه سالم عما يلزم الخ) ولم يرد عليه ماقيـل لم يكن صفة الكلام على هذا ماعدا صفة العلم لان الكلمات المرتبة صور علمية وايضـا الصور العلمية ليست من الاعيان فكيف يكون صفة حقيقية انتهى لما عرفت ان ماجعلوه من الصفات الحقيقية هو صفة الكلام بمعنى المبدأ لا نفس الكلام النفسى وتوصيفهم الكلام النفسى بالقديم انما هو بمعنى الازلى كما تقدم فيندفع الثـانى كيف ويرد مثله على القـائلين بان الكلام النفسى معانى القرآن فما هو جوابهم فهو جوابه وليس هناك دليل قاطع على ان الكلام النفسى ليس صورا علمية على ان تلك الصور ليست علوما بل معلومات لان الصور العلمية انمـا تكون علوما باعتبار قيامها بالمدرك وخصوصية تشخصاتها فى مدارك مشخصـة لاباعتبار قطع النظر عن تلك التشخصات فانها بهذا الاعتبار معلومات وقد قطع النظر هنـا عن تلك التشخصـات للقطع بان ما نقرؤهـا موجودات خارجية غير متصفة بتشخصات علمية للواجب تعالى ولذا كانت مشتركة بين ماقام بذاته تعالى وبين مانقرؤه فيندفع الاول ايضا (قوله مايلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى الى آخره) اى كون كلامه المدلول عليه بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم وبقوله تعـالى ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ لفظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف واللغة يشهدان بان المتكلم من اتصف بالكلام لا من اوجده فى الغير فلا يرد عليه ان كلامه تعـالى باعتبار وجوده الخارجى الحادث قائم بغيره تعـالى على هذا المذهب ايضا فالمناسب ان يقول من عدم قيـام كلامه تعالى بذاته (قوله وعلى ماهو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من ان الالفاظ الخ) بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم كاخواته السـابقة واللاحقة لا بيان ظاهر كلامهم لان عدم كون الفاظ القرآن كلام الله تعالى فساد عنده كالمصنف فكلمة من بيان لهذا الفساد وذلك الكلام هو قولهم ان الكلام النفسى مدلول اللفظ واما العبـارات فانها تسمى كلاما مجازا لدلالته على ماهو الكلام الحقيقى فانه بظاهره يقتضى ذلك وفى ادراج الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم بحمله على مااختاره بان يقال الكلمات المرتبة فى الكلام اللفظى تدل عقلا على الكلمات المرتبة فى علم المتكلم وهى الكلام النفسى والكلام فى الحقيقة هو ذلك النفسى واما اللفظى فانما يسمى كلاما لدلالته عليه كما يستفاد من كلام الاخطل * ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الكلام دليلا * لكنه خلاف

(الظاهر)

(قوله مثل مايلزم على مذهب المعتزلة وهو كون كلام الله تعالى قائما بغيره) وذلك لان الكمالات المترتبة فى علمه الله تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمى (قوله وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بديهة تعاقبها) وذلك لماقلنا من انه لاتعاقب بين الكلمات المرتبة فى الوجود العلمى (قوله وعلى ماهو ظـاهر كلام متقـدمى الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها) وذلك لماقلنا من كون كلام الله تعالى هو الكلمات المرتبة فى العلم (قوله وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب) وذلك لماقلنا من كون قيام الكلمات التى هى كلامه النفسى بحسب وجودها العلمى الذى هو علمه تعالى بها

(قوله مابين اوراق ديوان الحافظ) يريد به الحافظ شمس الدين محمد الشيرازي المعروف بلسان الغيب وديوانه الفارسي المتداول بديار الفرس والجبال وخراسان وماوراء النهر (قوله واسماؤه توقيفية) هذا هو الحق متصف به الله سبحانه بما وصف به نفسه ونسميه بما سماه ونعتقد ان الاسماء والصفات كلها حق ثابت لله تعالى بالمعنى الذي عناه ونقف عند حدوده تعالى ولانجاوز عنها في اثبات شيء منها ونفيه ولاحد الدلالة بتعيين المراد منه بدون اذن من الشارع ولا نطلق عليه تعالى قط مالم يرد به الشرع لابطريق التسمية ولا بطريق التوصيف سواء كان باللغة العربية اوغيرها الا في مقام الضرورة من البيان والترجمة مثلا اذا لم يعلم التركي ماهو المراد من اسم الله تعالى نقول له هو تكري وللفارسي هو خداي واما ماذهب اليه الغزالي رحمه الله من تجويز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به بطريق التوصيف فهو عندي ابعد من اطلاقه بطريق التسمية لاقتضائه مصداق الحمل ومناط الحكم فيه تعالى ولايعلم ثبوته له تعالى بدون ورود الشرع فلا يجوز اطلاقه عليه بلا اذن منه لايهامه النقص والكذب

(قوله فان المتحدي به ح يكون كلام الله تعالى) اي حين جعل كلام الله تعالى عبارة عن الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يكون المتحدي به وهو السور والآيات التي تحدى بها النبي عليه السلام كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها كلمات مرتبة له تعالى في علمه الازلي وان كانت حين التحدي موجودة في الخارج وكان التحدي وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذي صارت بحسبه كلاما لفظيا بخلاف مازعمه متقدمي الاشاعرة فان المتحدي به على زعمهم لايكون كلام الله تعالى حقيقة بل يكون اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقي (قوله يكون كانكار كون مابين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ) مع انا نعلم قطعا انه كلامه فكذا كون مابين دفتي المصحف كلام الله تعالى معلوم لنا قطعا فيكون انكار كون كلام الله تعالى كفرا فان انكار كونه كلام الله تعالى انكار بالحقيقة لكون الكلمات المرتبة الموجودة في علمه تعالى كلاما له تعالى فانه متحد معها بالذات الا انه جعل موجودا بالوجود اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود العلمي وهذا القدر لايخرجه عن كونه كلاما له تعالى حقيقة

الى سفسطة ظاهرة ولايلزم على ذلك مارتبه المصنف على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المتحدي به حينئذ يكون كلام الله تعالى وانكار كون مابين الدفتين كلام الله تعالى يكون كانكار كون مابين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن اذليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا انه جعل ذلك الكلام موجودا بالوجود اللفظي ولعل المتأمل الصادق مهما رفض التعصب والجدال يشهد بحقية هذا المقال (واسماؤه تعالى توقيفية) اي لايجوز اطلاق اسم عليه مالم يرد به

الظاهر من كلامهم (قوله الى سفسطة ظاهرة الخ) قدعرفت تأديته اليها (قوله فان المتحدي به الخ) لما عرفت ان الموجود العلمي متحد مع الموجود الخارجي بالذات وان اختلفا بالوجود بناء على ماهو التحقيق من القول بان الحاصل في الاذهان عين الاشياء لاامثالها واشباحها (قوله فيكون كفرا في حق القرآن الى آخره) قدعرفت اختلاف هذا الكلام فيما اورده المصنف على الاصحاب كيف وقد دفعه نفسه عنهم في الوجه الرابع فالصواب هنا ان يقول وذلك الانكار غير لائق اذ الظاهر ان كلام الله تعالى فيما بين الدفتين عبارة عن الفاظ القرآن لامعانيها ومايقال ان تجويز ابي حنيفة الصلوة بترجمة القرآن بلسان آخر يدل على ان القرآن عبارة عن المعاني لقوله تعالى ﴿فاقرؤا ماتيسر من القرآن﴾ فمدفوع بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق هذا المقام بحسب الطاقة التي قدرها العزيز العلام ﴿قال المصنف واسماؤه تعالى توقيفية الى آخره﴾ التوقيف جعل شخص واقفا في مكان غير متجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع جعلنا واقفين على اطلاق ماورد فيه اطلاقه غير متجاوزين عنه الى اطلاق مالم يرد اطلاقه فيه فالنزاع في هذه المسئلة في انه هل ورد من جانب الشرع توقيف على ذلك الاطلاق اولا فهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد بورود التوقيف من جانب الشرع يكون من مسائل الكلام ومن حيث وجوب الاقتصار على ماورد في الشرع

اذن الشارع قال في المواقف وشرحه ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه تعالى سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي اولم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لايليق بكبريائه فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على مالا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى مالا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة الادراك لما يراد عرضه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام لما لايسوغ في حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل

وحرمة اطلاق ماعداه وعدم جوازه يكون من مسائل الفقه فهي مشتركة بين العلمين كمسئلة المسح على الخفين ولايجوز ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكم بجواز الاطلاق وعدم جوازه يكون قولا بالحسن والقبح العقليين فعلى هذا يتجه عليهم انه لابد في بيانها من دليل شرعي الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوب كمال التعظيم له تعالى كثيرة والتوقيف ثابت بهذه الادلة كما يدل عليه قول الاشعري فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا وبعده يتجه ان غاية ذلك الاجتهاد في هذه المسئلة الا ان يقال المسائل المشتركة بين علمي الكلام والفقه لايجب ان تكون يقينية بل يجوز ان تكون ظنية يكفيها الاجتهاد فيها ولعل المصنف لاجل ذلك ولاجل انها متعلقة بالاسماء لابذات المسمى ولابصفاته جعلها خاتمة لمباحث الذات والصفات (**قوله** اذا لم يكن اطلاقه موهما الى آخره) لايخفى انه مراد المعتزلة ايضا وان سكتوا عنه (**قوله** سرعة ادراك مايراد عرضه الى آخره) اي سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عادة انما يوجد عند تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ماعرض عليه وليس المراد انها سرعة ادراك المراد قبل الشروع في العرض ولك ان تعممه عن ذلك (**قوله** لان الطب يراد به الى آخره) كما هو مراد من قال ان علم الطب عبارة عن مجموع العلم والعمل ثم المراد انه كثيرا مايراد به ذلك لان هذا القدر بل قلة الارادة كاف في الايهام المذكور فلا ينافي جعل بعضهم الطب عبارة عن مجرد العلم (**قوله** حتى يصح الاطلاق بلا توقف) لان مجرد ارتفاع الموانع غير كاف بل لابد من المقتضي لاندفاع التوقف

(قوله ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات) كاسم خداي ويزدان وتكري فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشارع بهذا الاطلاق (قوله مأخوذ من العقال) وهو الحبل الذي يشد به البعير بذراعه فكأنه عقل له بشيء اي حبس وشدد

(قوله مع شيوعهما) هذا في القرن الاول والثاني وبين المجتهدين والفقهاء في حيز المنع ولاعبرة لشيوعه في القرون المتأخرة وفي السنة العوام ثم مرادفتهما

للواجب لاتوجب صحة الاطلاق فان الواجب ليس مما ورد به الشرع ومن اطلقه عليه تعالى انما اطلقه على اصطلاح الفلاسفة ثم لو سلم صيرورة ذلك اجماعا فهو ليس بحجة في باب العقائد عند الحنفية رحمهم الله، من جعله حجة فيه فانما ذلك في اجماع الصحابة بتصريح الكل من غير سبق خلاف فيه لان العقائد لابد لها من قاطع والتقليد فيها غير سائغ والظن غير كاف

بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى قلت ذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ماعلم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الالمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الاللاب والام ومن يجرى مجريهما وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل ذلك بلفظ خداى وتكرى وامثالهما في سائر اللغات مع شيوعهما من غير نكير اللهم الا ان يقال ان لفظ خداى معناه خود آينده اي الموجود بذاته وحينئذ يكون مرادفا لواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في سائر اسمائه بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لابطريق التسمية (والمعاد) اي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره (حق) باجماع اهل الملل الثلث وشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لايقبل التأويل كقوله تعالى ﴿ اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا

(قوله فيجوز عند ثبوت المدلول الى آخره) لعله يقول فلو كان فيه مالايليق لكبريائه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لابد من حمل العلم في كلامه على العلم القطعي الذي هو اليقين كما هو الظاهر منه (قوله فانه تصرف في المسمى الى آخره) لعل النزاع بينه وبين الاشعري ان واضع اللغات هو الله تعالى عند الاشعري وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام (قوله واما اطلاق واجب الوجود الى آخره) اي مما لم يرد بها الشرع فهو على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام لابطريق التسمية حتى لايجوز عنده وفي سكوته عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعري ايماء الى ترجيحه مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثالهما فافهم وتأمل فيه ﴿ قال المصنف والمعاد حق ﴾ المعاد مصدر ميمي او اسم مكان وحقيقته العود لوجه الشيء الى ماكان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق او الى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على مايراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبرؤ عما ابتليت به من الظلمات الهيولانية على ما في شرح المقاصد (قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به الى آخره) تعريف المسند لحصره في المسند اليه اضافيا اي مايجب اعتقاده هو الجسماني لاالروحاني فلايكون من مسائل علم الكلام فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع في علم الكلام هو الجسماني لاالروحاني ولاالاعم منهما (قوله باجماع اهل الملل الثلاث) المسلمون واليهود والنصارى وتعميم الاجماع عن اجماع اهل الكتاب

(قوله ويشكل ذلك بلفظ خداى وتكرى) فانهما يطلقان عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن في اطلاقهما عليه تعالى (قوله معناه خود آينده) فيكون اطلاقه عليه تعالى على طريق التوصيف فهو جائز لانه مما علم اتصافه تعالى (قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره) فهو اللائق بان يورد في علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف المعاد الروحاني الذي هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتلذذ بها باللذات العقلية وتألمها بالآلام النفسانية فانه وان كان حقا لكن لايجب الاعتقاد به شرعا ولايكفر من انكره فلا يلايم ان يورد فيه ملائمة ايراد الجسماني بل هو من المسائل الحكمية ولذا اثبته الحكماء وبحثوا عن احواله (قوله كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الآية)

ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ قال المفسرون نزلت هذه الآية في ابي بن خلف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم قد رم وبلي ففتته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيي هذه بعد ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقلع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الا نصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم و بين انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على مايقول به الفلاسفة و بين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية في امكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وباعترافهم (يحشر الاجساد و يعاد فيها الارواح) باعادة البدن المعدوم بعينه عند

ومن زعم ان ورود الاذن باطلاق اسم اذن باطلاق مراد فيه فقد اني (قوله ولا الجمع بين الخ) قال بعض الفضلاء الشرع انما ورد باثبات الحشر لآدم الاخير واولاده ويجوز تخصيص قوم دون قوم ببعض الجازاة من الثواب والعقوبة لتفاوتهم في الكمال والنقص كالحيوانات العجم والمقصود من ذلك دفع ما لمح اليه الشارح من ان الفلاسفة وان

لاجل ان اجماعهم يدل عقلا على ان سائر الكتب الالهية مثبتة للحشر الجسماني لا للاستدلال عليه باجماعهم فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم لا يخلو عن التأييد لانهم عقلاء مع غاية كثرتهم كما لا يخفى ولما ثبت بالاجماع والكتاب والسنة قطعا كان انكاره كفرا (**قوله** واتاه بعظم قد رم وبلي الى آخره) يقال رم العظم يرم بالكسر من باب ضرب يضرب اي بلي يبلي من باب علم يعلم والتفتيت التفريق ولعله فرق اجزاءه بين اصبعيه وجعله غبارا وقوله اترى الله الخ بمعنى اتظن احياءه بعد هذا للانكار التوبيخي اوللتعجب (**قوله** ولا الجمع بين القول بقدم العالم على مايقول به الفلاسفة) اى القدم على الوجه الذي يقول به الفلاسفة من قدم نوع الانسان ففي هذا القيد اشارة الى امكان الجمع مع القول بحدوث نوع الانسان ولا يخفى ما فيه من الخلل اذ قد سبق منه في صدر الكتاب ان قول الفلاسفة بقدم نوع الانسان غير معلوم قطعا ولو سلم فلا مدخل لتناهي النفوس وعدم تناهيها في هذا الباب بل مداره على عدم تناهي الابدان لان افلاطون واتباعه مع قولهم بتناهيها قائلون بقدمها مع التناسخ فيلزمهم عدم تناهي الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم ايضا فالوجه ان يقال ولا الجمع بين القول بقدم العالم مع عدم تناهي المكلفين المحشورين و بين الحشر الجسماني بناء على انقداح قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولا يمكن الجمع بين الحشر الجسماني و بين القول بكونه تعالى فاعلا موجبا كما دل عليه ما نقل عن حجة الاسلام الا بانبات معدات غير متناهية ليكون نوع المكلف حادثا والمحشورون متناهية (**قوله** فيستدعي حشرها جميعا الخ) ليس المراد حشرها دفعة بل المراد حشر جميعها ولو متعاقبة اذ لا فناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها فسواء كان حشرهم دفعة او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة الغير المتناهية في الوجود في زمان واحد قد ابطلها البراهين (**قوله** باعادة البدن المعدوم الخ) الاولى باعادة الشخص المعدوم بعينه ليشمل اعادة بدنه وروحه المعدومين لان الارواح داخلة تحت عموم قوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه)

لم يكتف في هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة قطعا لعرق التأويل وقلعا لبابه بالكلية اذ لا يتأتى بهذا القطع والقلع الا بهذا المجموع على ما لا يخفى ولهذا القلع المذكور نقل الحديث ايضا (قوله فان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية) فان القائلين به قائلون بقدم الانواع المتوالدة دون اشخاصها ولا يتصور بذلك الا بكون اشخاصها غير متناهية متعاقبة فيكون النفوس الانسانية الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية

لم يكفروا بنفس قولهم بقدم العالم على نحو مايقولون به لكنهم يلزمهم ذلك لتأديه لانكار الحشر الجسماني ووجه الدفع ظاهر على انه على ذلك التقدير لزوم المعنى لا لالتزامه (قوله باعادة البدن المعدوم بعينه) لادليل على ذلك لا من حيث العقل ولا من جهة النقل وقد اعترف به الفخر الرازي مع تعنته فيه بل الدليل قام على خلافه فان الاعادة لابد من بقاء المعاد محفوظ الوجود والوحدة والا لا يكون اعادة بل ايجادا مستأنفا وما ذكره الشيخ الرئيس في هذا الباب واضح بين الافادة وان لم يحصل معناه للمتفلسفة ومذهب الحنفية ان اعادة المعدوم بعينه ممتنعة والائمة الثلاثة ومعهم زفر رحمهم الله متفقون عليه وصرح به ابو المنصور الماتريدي في التأويلات وماوقع من بعض اتباع المتفلسفة من تخصيص ذلك بالاعراض خلصت من القول مردود عليه وامكان الحشر لايتوقف عليه اصلا ومما يدل قطعا على ان هؤلاء الفقهاء العظام يقولون بامتناع الاعادة مسئلة اليمين وذلك انهم اختلفت اصولهم في ان تصور شرط في انعقاد اليمين ام لا فذهب ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله على اشتراط امكانه الذاتي بمعنى عدم استحالته عقلا وشرط زفر امكانه العادي ايضا بمعنى عدم استحالته في مجاري العادة لان وجوب الكفارة في يمين يتصور فيه البر حتى يصير التكفير كالباد ذهب ابو يوسف الى عدم اشتراطه اصلا لان البر الواجب يتأدى بالكفارة توجب انعقادها في حق وجوبها ثم فرعوا على هذه الاصول مسائل منها ﴿٢٤٩﴾ ما في الجامع الصغير حيث قال فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل قال والله لا أكلمك حتى يأذن لي فلان فمات يسقط اليمين ولو قال لامرأته انت طالق ان لم يقتل فلانا وفلان ميت وهو لايعلم بموته لاشيء عليه وان كان عالما به طلقت امرأته وقال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم وفيه ماء فاهرق قبل الليل لايحنث قال الشيخ نجم الدين النسفي رحمه الله في شرحه هذا قولهما وقال ابو يوسف يحنث لان المذهب عندهما ان اليمين لاتنعقد على مالا امكان له ومتى اضيف الى ممكن ثم زال الامكان لم يتحول الى مايحتمل الوجود والامكان اما في مسئلة الاذن فان جعل الاذن غاية وغاية اليمين آخر اجزائه اوكان محتملا للوجود فاذا مات بطلت لان الشرط كان اذنه في حياته القائمة به واما مسئلة القتل لان اليمين لم تنعقد على الذي يحتمل الحدوث وانما عقدت على الحيوة القائمة به على ماقدره في نفسه فلايبقى على مايحتمل الوجود وهو حيوة غير الاولى واما اذا علم بموته قصد الحيوة الموهومة التي ستوجد بالاحياء فيكون الفلان بعينه فانعقدت اليمين لانها عقد يصح مع كل حظر كما في قوله والله لامسن السماء واما مسئلة الكوز فان اليمين متى عقدت على فعل لايمتد كالشرب موقت باليوم كان اليوم معيارا فلا يلزم انعقادها الا في آخر النهار من اليوم المراهن فيه عقدا ويلزم ابتداء العقد في آخر النهار والماء هالك فلا تنعقد عندهما ولهذا قلنا في قوله والله لامسن السماء اليوم ان يحنث في آخر النهار بخلاف ما اذا اطلق وقال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز حيث لانها انعقدت مطلقة والمطلق غايته هلاك الحالف او هلاك ماعقد عليه فاذا ترك البر حتى انتهت مدة العقد حنث واما عند ابي يوسف فيحنث في هذه الصور كلها لان اليمين في المستقبل تستغني عنده عن الاحتمال هذا كلامه وفيما امكن عقلا الاعادة ولم يوقت يحنث حالا عند ائمتنا الثلاثة بتيقن

بعض المتكلمين بل اكثرهم اوبان يجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم يدعون بداهة استحالته ويزعمون اقامة الدلائل التنبيهية عليها منها ماذكره ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم ينعدم واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الوجود واحد

وهو دليل من ذهب الى ان الحشر بالاعادة لا بالجمع (قوله علم ان الموجود واحد) اي بالشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود امس بعينه وشخصه لان الزمان ليس من المشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا فالزمه بان قال ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم مني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني وهذا الكلام من الشيخ تمهيد للاستدلال بقوله واما اذا عدم الخ اذ الاشياء تنكشف باضدادها فان المراد اذا استمر وجود الشيء ولم يفقد هويته زمانين لم يلزم التحكم الباطل في الحكم بان الموجود في الزمان الثاني هو بعينه

السابقة مستحيلة عقلا بخلاف الاحياء ثانيا

واما اذا عدم فليكن الموجود السابق (ا) وليكن المعاد الذى حدث (ب) وليكن المحدث الجديد (ج) وليكن (ب) (كج) فى الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك لا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز (ب) عن (ج) فى استحقاق ان يكون (ا) منسوبا اليه دون (ج) فان نسبة (ا) الى امرين متشابهين من كل وجه الا فى النسبة التى تنظر هل يمكن ان يختلف فيهما اولا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا

الموجود فى الزمان الاول لبقاء الموضوع والمشخصات اعنى الهوية المشتركة بين الزمانين بداهة وان تبدل بعض العوارض الغير اللازمة للشخص (واما اذا عدم) ولم يستمر الوجود فى الزمان الثانى ثم اعيد فى الزمان الثالث لزم التحكم الباطل فى الحكم بان هذا الموجود المتأخر هو بعينه الموجود السابق لا موجود آخر مثله اذ لما فقد هوية الموجود الاول لم يبق منه شئ من الموضوع والعوارض المشخصة حتى يكون الموجود الثانى مشتملا عليه ويكون مرجحا للحكم المذكور ويندفع التحكم وحيث لا مرجح فلا اندفاع كما قال (فليكن الموجود السابق) اى زيدا قبل موته مثلا وليكن (المعاد الذى حدث ب) وهو فى المثال زيد المحدث بعد موته فى وقت آخر (وليكن المحدث الجديد ج) وهو فى المثال عمرو الحادث بعد موت زيد الشبيه بزيد الحادث بعد موته فى جميع المشخصات والعوارض ولذا قال (وليكن ب كج فى الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك) من الامور المميز عما عداها الغير المميزة عن كونهما الموجود الاول وبهذا يندفع ماقيل ان اصل الاستدلال مبنى على ان الزمان ليس من المشخصات فاخذ الزمان هنا يخالفه وذلك الاندفاع لان المراد انه مثله فى الحدوث بعد فناء الموجود الاول اذ لو كان المحدث الجديد حادثا قبل فنائه واستمر وجوده الى ان يحدث المعاد ثانيا لم يكن هناك تحكم اصلا لان ذلك المحدث الجديد غير الفانى قطعا كما دل عليه تمهيد الشيخ والامتياز بينهما من جهة المشخصات الآخر لا بالزمان لاشتراكهما فى زمان قبل فناء الموجود السابق فلا مخالفة وبالجملة انما يلزم التحكم اذا كان المحدث الجديد حادثا بعد فناء الموجود السابق سواء كان حدوثه مع حدوث ما فرض معادا او قبله او بعده (لاتحادهما الا بالعدد) علة لكونهما متماثلين من كل وجه والاولى ان يقول بحيث لا يتغايران الا بالعدد واذا كانا متماثلين كذلك (فلا يتميز ب عن ج فى استحقاق ان يكون (ا) منسوبا اليه) اى الى ب بان يقال هذا دون الآخر (فان نسبة (ا) كائنة (الى امرين متشابهين من كل وجه الا فى النسبة التى تنظر) فيها جوابا عمن قال (هل يمكن ان يختلفا فيها اولا) وتلك النسبة ما فى قوله منسوبا وهذا الاستثناء من قبيل ما ذكروه فى تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر * ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب * بمعنى انه لو كان لهم عيب كان ذلك العيب فلول سيوفهم من المحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنها ليست بعيب ايضا بل مما يدل

(قوله وليكن ب كج فى الحدوث والموضوع والزمان الخ) اى وليكن ب المماثل لج المتحد معه فى الماهية ولوازمها مشاركا وموافقا له فى جميع العوارض واللواحق التى يمكن اشتراكهما وموافقتهما فيها من الحدوث والموضوع والزمان وغيرها (قوله فلا يتميز ب عن ج) اى فعلى هذا الفرض لا يتميز ب عن ج بان يكون المعاد هو ب لا ج فان نسبة ا على هذا الفرض الى امرين هما ب و ج المتشابهان من كل وجه اى فى الماهية ولوازمها وجميع اللواحق الممكنة العروض لهما معا ولا تغاير بينهما فى هذا الفرض الا فى النسبة التى ينظر ويتردد فى انه هل يمكن ان يختلف تلك النسبة فيهما بان يكون احدهما احق بان يكون معادا ويكون ا اولى به من الآخر او لا تختلف بل يكونان متشابهين فى تلك النسبة ايضا فيصح كون كل منهما معادا او محدثا جديدا لكن اذا لم يختلفا فى الماهية ولوازمها وعوارضها على ما هو المفروض فلا يمكن ان يجعل (ا) لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر

فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى (لب) دون (ج) لانه كان (لب) دون (ج) فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب فى بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان (لج) بل اذا صح مذهب من يقول ان الشئ يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا مالم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون كل واحد منهما معادا

على كمال شجاعتهم وعليه حمل قوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى الآية مبالغة فى نفى الموت عنهم فالمراد لولم يكونا متشابهين بل مختلفين فى الجملة كانا مختلفين فى هذه النسبة لكنهما غير متخالفين فى هذه النسبة ايضا لانهما اذا لم يختلفا فى اشتمال احدهما على شئ من موضوع الموجود السابق وعوارضه المشخصة دون الآخر (فليس ان يجعل) تلك النسبة (لاحدهما اولى) فى نفس الامر (من ان يجعل للآخر) واذا انتفى الاولوية فى نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون الآخر تحكما باطلا ولو كان ذلك الحكم من المبادى العالية وكلما كان ذلك الحكم تحكما باطلا لم يختلفا فى تلك النسبة ايضا فى الواقع ضرورة انهما لو اختلفا فيها فى الواقع لم يكن ذلك الحكم تحكما باطلا بل متحققا فى المبادى العالية لان تحققها فى الواقع يستلزم حكم المبادى بها والحاصل ان عدم اختلافهما فى الاشتمال المذكور يستلزم انتفاع الاولوية وانتفاؤها يستلزم التحكم فى الحكم بهذه النسبة والتحكم يستلزم عدم اختلافهما فى هذه النسبة ايضا فى الواقع (فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كانت لب دون ج) معارضة لقوله فليس ان يجعل الى آخره معارضة فى المقدمة واجاب عنها بقوله (فهو) اى هذا الحكم الحصرى (نفس هذه النسبة) التى نفينا تحققها فى نفس الامر واخذه فى بيانها (اخذ المطلوب فى بيان نفسه) وهو باطل مصادرة على المطلوب ولا يسلم الخصم (بل يقول الخصم انما كان الخ) ولما توجه ان يقال لايلزم من اندفاع المعارضة تمام الدليل المذكور الذى ادعى كونه تنبيها اذ للخصم بعد ذلك منع عدم الاولوية فى الواقع اضرب عنه فقال (بل اذا صح مذهب من يقول الى آخره) يعنى ليس لمنع عدم الاولوية مدار سوى مذهب من قال ان هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة فى العدم ثبوتا منفكا عن الوجود الخارجى كما ذهب اليه المعتزلة وذلك المذهب باطل فلا شك فى عدم الاولوية وبهذا التحرير سقط مخترعات الاوهام وتلخيص هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادته مع مثله من كل وجه واللازم باطل لان المتماثلين اما ان يكون احدهما معادا دون الآخر وذلك باطل مستلزم للتحكم من غير مرجح ولو فى حكم المبادى العالية واما ان يكونا معادين وذلك باطل مستلزم

(قوله فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب فى بيان نفسه) اى هذا مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه فانه لاتفاوت بين ب و ج فى هذا الفرض بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما فى هذه النسبة اصلا (قوله بل يقول الخصم انما كان الخ) وذلك لان المناسبة المصححة لهذا الكون بين ا و ج ليس باقل مما هو بين ا و ب (قوله بل اذا صح مذهب من يقول) الى قوله امكن ان يقال بالاعادة وذلك لان الذات المعينة التى يقال يعودها باقية ومنحفظة ح فى حال العدم فاذا صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون معروض الوجود فى الوقتين امرا واحدا لانحفاظ وحدته (قوله ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذاتا ثابتة) على ماهو التحقيق فان العدم عبارة عن فقد الذات فيكون المعدوم فى الخارج مسلوبا عن نفسه مادام معدوما فيصدق على الانسان المعدو فى الخارج انه ليس بانسان فيه وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع فى الخارج

واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما معادا غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا اوذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا اوذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة بقى الاثنينية الصرفة لاغير هذا كلامه

لاتحاد الاثنين واما ان لايكون شئ منهما معادا وهو ايضا باطل مستلزم لخلاف المفروض اذقد فرض كون احدهما معادا ومن قال هناك ان الثالث هو المطلوب فقد غفل * واعلم ان تقرير كلام الشيخ هنا لايتوقف على كون المتماثلين المذكورين موجودين فى الخارج بل يكفى كون احدهما موجودا والآخر معدوما اذ التحكم المذكور لازم فى الحكم بان هذا الموجود الحادث بعد فناء الاول هو الموجود السابق لاموجود آخر مثله الممكن فى ذاته ايضا فالتعرض بالمحدث الجديد من مقتضيات التحكم لالمجرد التوضيح كما وهم وبذلك يندفع ان يقال ان الملازمة القائلة بانه لو جاز اعادته لجاز اعادته مع مثله ممنوعة فى عوارض المعاد بجمع الاجزاء المتفرقة لان العرضين المتماثلين ان قاما بالمعاد لزم اجتماع المثلين فى محل واحد وان قام احدهما به والآخر بشخص آخر فلا تحكم لان العرض المعاد هو القائم به فلايدل على امتناع اعادة العوارض بخلاف الدليل الآتى لكن على هذا قولنا مع مثله فى الملازمة المذكورة بمعنى مع امكان مثله فاعلم هذا المقام (**قوله** واذا كان المحمولان الاثنان الى آخره) دليل آخر على امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار امر ثالث غير المبدأ والمعاد وهذا الدليل باعتبارهما فقط مع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يكون موضوعا قولنا هذا مبدأ وهذا معاد متحدين بالذات ومختلفين باعتبار محمولى المبدأ والمعاد كما فى قولنا زيد قائم وزيد قاعد واللازم فيما نحن فيه باطل لان كل محمولين يوجبان المغايرة بين موضوعيهما ولو مغايرة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد والمغايرة التى اوجبها المحمولان الاثنان انما تجامع الاتحاد الذاتى فيما استمر وجود الموضوع وهويته اوثبوته فى العدم منفكا عن الوجود الخارجى ليثبت المحمولان لذات واحدة ويتحقق هناك اتحاد بالذات والهوية ومغايرة باعتبار المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن لها ثبوت حال العدم فلم يكن فى نفسه ذاتا واحدة ثم ثبت له محمول آخر كما فيما نحن فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلا لابالاعتبار وهو ظاهر ولابالذات والهوية لان عدمها فيما بين ثبوت المحمولين عبارة عن بطلان الهوية وفقد الذات بناء على بطلان قول من يقول هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة حال العدم وبقاؤه ذاتا واحدة فى نفسه الى ان يلحقه المحمول الثانى انما يتصور باحد الامرين اما باستمرار الوجود الخارجى اوباستمرار الثبوت حال العدم فاذا لم يكن له شئ منهما لم يكن هناك اتحاد بين الموضوعين اصلا فبقى الاثنينية الصرفة

(قوله واذا كان المحمولان الاثنان) هما الوجود والعدم يوجبان الموضوع لهما اعنى معروضهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر وذلك لكون العدم عبارة عن فقد الذات وعدم انحفاظها فى حال طريانه (قوله فان استمر موجودا واحدا) وذلك بان يستمر ذاته ووجوده (قوله اوذاتا ثابتة واحدة) وذلك بان استمر ذاته فقط كان ذلك الشئ المستمر باعتبار الموضوع الواحد القائم الثابت من جهة الوجود والذات شيئا واحدا ويكون له جهتان من وحدة الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة وحدة هى الذات اذا استمر ذاتا فقط وباعتبار المحمولين اعنى الوجود والعدم شيئين اثنين (قوله فاذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة) بقيت الاثنينية الصرفة وذلك لعدم اشتراك الموجود مع المعدوم لا فى الذات ولا فى الوجود فلايكون بينهما جهة اصلا واحدة

وربما يخالج الاوهام انه اذا عدم فى الخارج يبقى فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى فيتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لوكان ثابتا فى العدم ووجه دفعه

اى الخالية عن الاتحاد بوجه ما فقد ظهر فساد ماقيل ان هذا الدليل ليس مبنيا على بطلان مذهب من يقول بثبوت ذوات المعدومات حال العدم لايقال انما يبقى الاثنينية الصرفة لو لم تكن الهوية الثانيـة عين الهوية الاولى وهو ممنوع بل هو اول المسئلة لانا نقول انكار كونهما اثنين مكابرة فان اتحدا بالذات يلزم اتحاد الاثنين وهو باطل وعليه مبنى الدليلين * واعلم ان مبنى كلا الدليلين على فقدان الذات وبطلان الهوية فيما بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم التحكم وعدم الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك الفقدان ولذا ارجع الشارح المحقق فى حاشية التجريد مجموع الدليلين الى دليل واحد وحكم بان ليس هذا اسـتدلالا على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتأخرون واوردوا عليه بوجوه * الاول المعـارضة بان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة تمكن الاشـارة العقلية اليها * الثانى النقض بان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان لايصح الحكم على معدوم اصلا واللازم باطل * الثالث المنع بان يقال لانم انه لو صح الاعادة لصح الحكم عليه بصحة العود ولو سلم فالاشارة العقلية تكفيها الهوية الذهنية ولاتتوقف على الهوية الخـارجية وعلى تحرير الشـارح لايتوجه عليه غير الثالث بعد التسليم وتفصيل هذا البحث يطلب من محل آخر (**قوله** وربما يخالج الاوهام الخ) ايراد على الدليلين بانا لانسلم انه اذا لم يستمر وجوده ولم تكن له هوية ثابتة فى الخارج حال العدم يلزم التحكم وعدم اتحاد الموضوعين بالذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن له فى نفس الامر وجود مستمر بوجه آخر غير الوجود الخارجى وغير الثبوت الخارجى وهو ممنوع كيف لا وله وجود فى نفس الامر فى ضمن وجوده الذهنى المستمر الى ثبوت المحمول الثانى فتستحفظ به وحدته الشخصية وتبقى هويته فى نفس الامر كما تستحفظ وتبقى لوكان ثابتا فى الخارج منفكا عن الوجود الخارجى فى حال العدم على مازعمه المعتزلة واذا انحفظت وحدته الشخصية فى نفس الامر فلايتم الدليل الاول لاندفاع التحكم ولا الدليل الثانى لكون موضوعى القضيتين متحدين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين (**قوله** ووجه دفعه ان الموجود فى الذهن بالحقيقة الى آخره) اعلم ان الجواب عن هذا السؤال بوجهين * الاول بابطال السند الذى هو جواز انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهنى * الثانى باثبات الممنوع اعنى لزوم التحكم والاثنينية الصرفة مع انحفـاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهنى وفى الاول وجهان فصـار المجموع ثلثة اوجه * الاول بابطال السند بان وحدتها الشخصية غـير محفوظة فى الذهن اذ لا وحدة بدون الوجود ولا وجـود بدون التشخص سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا والهوية الذهنية انما تكون موجودة

(قوله فيتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود) يعنى انه وان لم يتحفظ وحدته فى نفس الامر بحسـب الخارج لكنه يتحفظ فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى لان الحاصل فى الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء وانفسها لااشباحها وامثالها وهذا القدر كاف فى صحة الاعادة

(قوله ان الموجود فى الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية) حاصله ان حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لايوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود فى الخارج وبين الموجود فى الذهن وذلك لان الموجود فى الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالعوارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك فى الذهن وامتناع وجودها فيه من حيث انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التى صارت بها موجودة مشخصة فى الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الوجود الخارجى لايتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلايكون حينئذ وحدة الهوية الموجود فى الخارج محفوظة فى نفس الامر بحسب وجودها الذهنى فلايكون الموجود فى الذهن عين الموجود فى الخارج من حيث انهما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا اندفع ما اورد عليه من ان كون الموجود فى الذهن شخصا ذهنيا محفوظا بعوارض يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجى لاينفى كون الشخص الخارجى محفوظا فى الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض فليتأمل ثم قال هذا المورد بل الحق فى الجواب ان يقال الحكم بان ب مثلا فى الخارج هو ما كان ا فى الخارج يستدعى حفظ الذات واستمراره فى الخارج ولاينفع كونها فى الذهن محفوظة نعم الحفظ فى الذهن انما ينفع العلم بان ب كان ا واما ان ب كان ا فى الخارج فلابد فيه من ان لايكون الذات مفقودة فى الخارج انتهى كلامه اقول وانت خبير بانه لو سلم انحفاظ الذات الموجودة فى الخارج فى نفس الامر فللمانع ان يقول بكفاية هذا القدر من بقاء الذات وانحفاظها

ان الموجود فى الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجى بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل

فى الذهن بمشخصاتها الذهنية وهى تلك المشخصات ليست هوية خارجية والا لزم اتصاف الهوية الخارجية بالعوارض المختصة بالوجود الذهنى وهو ضرورى البطلان بل بشرط تجريدها عنها وقولهم باتحادها معها بمعنى انها بعد التجريد عنها يكون عينها لا بمعنى انها عينها على الاطلاق وبالفعل سواء جردت عنها او لا اذ ليست عينها مطلقا بالفعل ويتجه عليه ان ليس معنى تجريد الهوية عن مشخصاتها جعلها خالية عنها فى الواقع بل معناه قطع النظر عنها وعدم اعتبارها ولايلزم من عدم اعتبارها اعتبار عدمها فضلا عن عدمها فى الواقع وكما ان زيدا بتجريده عن مشخصاته الخارجية لايخرج عن كونه موجودا خارجيا فكذا هويته الذهنية بتجريدها عن مشخصاتها الذهنية لايخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية فى الواقع بل لكل من الكليات والجزئيات هوية ذهنية مكتنفة بالمشخصات الذهنية بتجريدها عنها كانت صالحة للاتحاد مع كثيرين فى الخارج فيكون كلية او لاتكون صالحة لذلك فتكون جزئية فلاشك فى انحفاظ الوحدة الشخصية فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى * الثانى بابطال السند ايضا بان الصورة الحاصلة من كل شىء ولو من الجزئى المعلوم بجميع خصوصياته كلى يصح صدقه على ذلك الجزئى وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئى مشاركة له فيه فيكون الوحدة المحفوظة فى ضمن الوجود الذهنى وحدة نوعية لا شخصية ويتجه عليه انه لو صح ذلك لم يصح تقسيمهم الصورة العقلية الى الكلى والجزئى وذلك ظاهر البطلان * الثالث باثبات الممنوع بان وحدته الشخصية المحفوظة فى ضمن الوجود الذهنى غير كافية فى اندفاع المحذورين لان قولنا هذا مبدأ وهذا معاد وكذا قولنا هذا الموجود هو الموجود السابق وعكسه لكون الحكم فى جميع ذلك باتحاد الموجودين الخارجيين المكتنفين بالعوارض الخارجية فهى موجبات شخصيات خارجية يتوقف صدقها على وجود الموضوع فى الخارج لا ذهنيات يكفى فى صدقها وجود الموضوع فى الذهن فقط وان كان المبدئية والمعادية والموجودية فى السابق او اللاحق من المعقولات الثانية العارضة لمعروضاتها فى الذهن فقط ولم تكن تلك الخارجيات من القضايا المتعارفة التى حكم فيها بمفهوم المحمول لا بما صدق عليه لان خصوصية دعوى اعادة

(المعدوم)

المعدوم بعينه تقتضى الحكم باتحاد الهويتين الخارجيتين فى الخارج واذا كانت تلك القضايا موجبات خارجيات فلابد من انحفاظ وحدتهما فى الخارج ولايكفى انحفاظ وحدتها فى الذهن ولذا لم يلتفت اليه الشيخ ويتجه عليه ان صدق الحكم الذهنى كاف فى اندفاع المحذور الاول اعنى الحكم لكن لايكفى فى اندفاع المحذور الثانى اذ ليس الحكم فى هذه القضايا على نفس الصورة الذهنية بل على الموجود الخارجى وتلك الصورة مرآة لملاحظته فلايكون الموضوعان الحقيقيان متحدين بالذات الا اذا انحفظ وحدة الهوية الخارجية بحسب الخارج ولايكفى انحفاظ وحدة المرآة ولعل الشيخ لهذه الدقيقة تعرض بالدليل الثانى اذا تقرر هذا فنقول قد حملوا جواب الشارح هنا وفى حاشية التجريد على الوجه الاول ولذا اورد عليه بعض المتأخرين فى حواشى التجريد وتبعه المولى ميرزاجان فى الحاشية القديمة على شرح حكمة العين بان كون الموجود فى الذهن شخصا ذهنيا محفوظ بعوارض ذهنية يكون بعد التجريد عنها الشخص عين الخارجى لاينفى كون الشخص الخارجى محفوظا فى الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض ثم اختارا الجواب بالطريق الثالث فقالا بل الحق فى الجواب ان يقال الحكم بان (ب) مثلا فى الخارج هو ماكان (ا) فى الخارج يستدعى حفظ الذات واستمراره فى الخارج فلاينفع كونها فى الذهن محفوظة نعم الحفظ فى الذهن انما ينفع العلم بان (ب) كان (ا) فى الخارج فلابد فيه من ان لايكون الذات مفقودة فى الخارج انتهى واجاب بعضهم هنا عن ذلك الاعتراض بان حاصل جواب الشارح ان حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لايوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود فى الخارج وبين الموجود فى الذهن وذلك لان الموجود فى الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك وامتناع وجودها فيه من حيث انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التى بها صارت موجودة ومشخصة فى الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجى لايتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلايكون حينئذ وحدة الهوية الموجودة فى الخارج محفوظة فى نفس الامر بحسب وجودها الذهنى فلا يكون الموجود فى الذهن عين الموجود فى الخارج من حيث هما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا انتهى ولايخفى مافيه من الفساد فانه ان أراد بتجريد الهوية الخارجية عن العوارض الخارجية تجريدها عن ذوات تلك العوارض المشخصة كتجريد هذه النار عن الحرارة والاحراق وان لم تجرد عن صورتيهما الحاصلتين مع صورة النار فى الذهن فذلك لاينافى كون صورة الهوية الخارجية المشتملة على صور عوارضها الخارجية واحدة بالشخص بحسب وجودها الذهنى كيف وتلك الصورة بعد تجريدها

فى صحة الاعادة وعدم الاحتياج فى ذلك الى انحفاظها بحسب الخارج فان المنافى لصحة الاعادة انما هو الاثنينية الصرفة وكلا الوجودين لا الاثنينية الصرفة فى الوجود الخارجى فليتأمل

عن المشخصات الذهنية جزئية حقيقية فيما تأدت الى الذهن من طرق الحواس بحيث لايمكن اتحادها مع كثيرين فى الخارج بل بواحد منها وهو هذه النار المحسوسة ولذا قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولاشك فى انحفاظ وحدة الصورة الخيالية بعد غيبة المحسوس عن الحس كما اذا رأينا شخصا فغاب عن بصرنا ثم رأيناه ثانيا فحكمنا بان هذا الشخص هو ما رأيناه سابقا فان هذا الحكم المطابق للواقع مبنى على انحفاظ وحدة الصورة الخيالية قطعا ولاينكره الامكابر وهو المراد بقول بعض المتأخرين فى جوابه الحق نعم الحفظ فى الذهن انما ينفع الملم الى آخره وان أراد تجريدها عن صور العوارض الخارجية ايضا ليبقى فى الذهن ماهية كلية مشتركة بين ذلك الموجود الخارجى وامثاله فللمعترض ان يعود بالصور الخيالية بل هو فى الحقيقة يكون ارجاعا لجواب الشارح الى الجواب بالوجه الثانى وقد عرفت بطلانه والظاهر من كلامه هو الشق الاول وهو مبنى على زعم ان تجريدها المشخصات الذهنية مناف لحيثية كونها موجودة فى الذهن فى نفس الامر وذلك زعم فاسد وعبارة الاعتراض صريحة فيما ذكرنا وان غفل المجيب عن ذلك ومن حمل مراد هذا المجيب على الشق الثانى وغفل عن انحفاظ وحدة الصورة الخياليه الجزئية اورد عليه بان ذلك الجواب مبنى على ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد مطلق المشاعر فيشتمل الخيال والا لم يندفع اعتراض بعض المتأخرين اذله ان يعود الى الاعتراض بالصور الخيالية انتهى مآلا ولايخفى ما فيه ايضا لانه مع كونه حملا لكلام المجيب على خلاف ظاهره لايندفع به ذلك الاعتراض لما عرفت من انحفاظ وحدة الصورة الخيالية فلا يبطل السند المذكور قطعا لايقال نسبة الصورة الخيالية المحفوظة الوحدة للمعدوم الى المعاد والمستأنف سواء فيكون وحدتها المحفوظة نوعية لاشخصية لانا نقول فعلى هذا يلزم ان لاتكون الصورة الخيالية جزئية بل كلية وهو خلاف ما صرحوا كما اشار اليه ذلك المولى فى الحاشية الجديدة حيث اورد بعض المحققين على جواب الشارح فى حواشى التجريد بانه لم لايجوز ان يكون بقاء حقيقته المجردة كافيا فى امتياز المعدوم عن مستأنف ولا نسلم وجوب بقائه مع عوارضه الخارجية لابد لذلك من دليل ثم اختار ذلك المحقق الجواب بالوجه الثانى واجاب ذلك المولى عن اعتراضه بان نسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء فلم يحفظ الوحدة الشخصية بها مع ان صحة اعادة الشخص موقوفة على انحفاظ وحدته الشخصية ثم اورد على جوابه المختار بان الحكم بحصول جميع الاشياء فى الذهن انما هو على الوجه الكلى مبنى على الغفلة عن الصور الخيالية والوهمية فانها جزئيات على ما صرحوا به انتهى ويمكن دفع ايراده بانه حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر لا على الامكان الذاتى وانما يمكن الاعادة فى نفس الامر اذا انحفظ وحدته الشخصية فى نفس الامر وعند

وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الوجود الثاني الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبته الى المبدأ المفروض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق

المعيد الموجد الذي هو المبادي العالية التي علومهم منحصرة في الوجه الكلي عندهم وان كان منحصرا في فرد ونحن نقول يمكن حمل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث المختار عند بعض المتأخرين وعند ذلك المولى بان مراده انه لما كان المراد اعادة الموجود الخارجي فانما يكفي انحفاظ وحدته في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لوكانت الهوية الذهنية بمشخصاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقا وليس كذلك بل بشرط تجريدها عنها وبعد التجريد لايكون عينها بالفعل بل بالقوة وانما تصير بالفعل باعتبار المشخصات الخارجية معها وهذا هو الاوفق لزيادة قوله بالفعل فافهم (**قوله** وايضا كما ان المعدوم الى آخر) هذا جواب آخر اما بابطال السند بان لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليست احدى الصورتين باولى بواحد معين منهما فيكون كليـة قابلة للاتحاد معهما فلا يكون وحدتهـا المحفوظة شخصية بل نوعيـة واما باثبات الممنوع بانه لما انتفت الاولوية لم تكن الصورة الذهنية لشيء منهما نافعة في دفع المحذور الاول اعني التحكم فلا يكون وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني كافيا في صحة الاعادة فهذا الجواب بالنظر الى المعـدوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف ونحن نقول فيـه بحث اما على مذهب الحكماء فلان صورة المعدوم السابق مرتسمة في القوى المنطبعة للافلاك عندهم بناء على ان جميع صور الحوادث الجسمانية منطبعة فيها عندهم فله صورة خيالية جزئية محفوظ الوحدة الشخصية بعد فنائه بخلاف المستانف اذ ليس له تلك الصورة قبل وجوده فصورته في جميع الاذهان العالية والسافلة كلية فاذا اوجد تلك الصورة الجزئية كانت معادا واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت مستأنفا الان يكون هذا الجواب مبنيا على حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر كما سبق الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان للمعدوم ايضـا صورة جزئية حاصلة يتعلق بها صفـة البصر من الموجد وهو الله تعـالى وليس تلك الصورة للمستانف قبل وجوده فانها وان كانت جزئية حقيقية ايضا الا انهـا لم يترتب على تعلق صفـة البصر ولاشك ان المرتبة على تعلق صفة البصر اكمل من غير المرتبة عليه فبين الصورتين تمـايز واضح واذا انحفظ وحدة الموجود الخارجي بالصورة الجزئية الخيالية لنا فانحفاظها بالصورة الجزئية الحاصلة له تعـالى بواسطة تعلق صفة البصر بالطريق الاولى فلاوجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة وان حمل الامكان على الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان نسبة الصورة الخياليـة وما هو

(قوله وايضـا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبـدأ المفروض موجود فيه) يعني ان كون هذا المعدوم الخارجي باقيا في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لا يصحح كونه معادا بحدوث الموجود الثاني فانه كما ان هذا المعدوم وهو (ا) موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض وهو (ج) موجود فيه ضرورة كون جميع الحوادث موجودة في الاذهـان العالية قبل حدوثها فليس نسـبة الموجود الثـاني الذي هو (ب) الى المعدوم السابق الوجود الذي هو (ا) اولى من نسبته الى المبدأ المفروض الذي هو (ج) لفرض كون (ا) و (ج) متساويين في الماهية ولوازمها في الذهن ايضا فكما يجوز حينئذ ان يكون (ج) مبدأ كذلك يجوز ان يكون معادا وكما يجوز ان يكون (ب) معادا كذلك يجوز ايضا ان يكون مبدأ ومستأنفا فلا يتميز في الواقع كونه معادا عن كونه مبدأ ومستأنفا هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما يظهر بعد التأمل التام

ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الوجود سابقا ولاحقا شيء واحد واورد عليه ان اللازم عليه تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد واستحالته

بمنزلتها الى كل من المعاد والمستأنف سواء ايضا فقد عرفت فساده (قوله ومنها انه لواعيد المعدوم) بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود السابق اعني بان يكون ذاته وجميع عوارضه المشخصة عين الذات والعوارض المشخصة السابقة كما هو معنى اعادة المعدوم بعينه اذلوكانت الذات اوشيء من تلك العوارض غير ماسبق لم يكن اعادة بعينه بل هي اعادة مايجانسه اويماثله (لزم تخلل العدم بين شيء واحد) هو الوجود الواحد بالشخص وذلك ضروري البطلان لان التخلل انما يتصور بين شيئين ولايعقل تخلل شيء بين شيء واحد فان كانا وجودين متغايرين فحينئذ يكون الموجود الثاني مثل الاول لاعينه ضرورة ان تعدد الوجود في نفس الامر يستلزم تعدد الموجود فيها فلا اعادة وان اتحدا يلزم التخلل المذكور فالمراد من الشيء الواحد هوالوجود الواحد ولاياباه الاستدلال بقوله فان كان الموجود سابقا الخ فان اتحاد الموجودين بالهوية في الواقع يستلزم اتحاد الوجود ويمكن حمل الشيء على الموجود باعتبار ان الوجود عينه في الخارج بمعنى ان ليس في الخارج هويتان تقوم احديهما بالاخرى كقيام السواد بالاسود وباعتبار ان الوجود لايجوز تبدله مع انحفاظ وحدة الذات والهوية والثاني هو الظاهر مماذكره في حواشي التجريد ويؤيده الايراد الآتي (قوله واورد عليه ان اللازم الى آخره) لايقال الصواب ان يقال ان اللازم تخلل زمان العدم بين زماني الوجود الواحد اذلاتعدد للوجود على تقدير الاعادة واستحالته اول المسئلة لان من يجوز الاعادة يجوز ذلك التخلل بالضرورة كتخلل زمان الوجود بين زماني العدمين السابق واللاحق اللذين لاتمايز بينهما وهو المطابق لما في الكتب لانانقول ماذكره من تعدد الوجود تعدد اعتباري باعتبار الزمانين المتغايرين كتعدد وجود زيد باعتبار وجوده اليوم ووجوده امس فحاصل الايراد ان اريد انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين شيء واحد لاتعدد فيه لابالذات ولا بالاعتبار فذلك ممنوع كيف ووجوده قبل العدم مغاير لوجوده بعده ولوبالاعتبار وان اريد انه لواعيد لزم تخلله بين شيء واحد بالذات ولوكان هناك تعدد باعتبار الوقتين فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع كيف وتخلل الشيء لايجب ان يكون بين شيئين متغايرين بالذات بل قديكون بين شيئين متغايرين بالاعتبار *فان قلت فعلى هذا يلزم كون الزمان من المشخصات لكونه مميزا لاحد الوجودين عن الآخر *قلت لاشك في كونه مميزا في الجملة لكن قداشرنا الى ان المميز قديكون من لوازم الهوية وقديكون من عوارضها والزمان من قبيل الثاني ومانفاه الشيخ هوالاول ومراد القائلين بجواز الاعادة جواز اعادة الهوية بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا اولا

اول المسئلة ولايخفى عليك ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا عبارة عن كون وجود الشئ الاول متقدما على وجود الشئ الثانى واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشئ على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم فى الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثانى وهو ان يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها

والظاهر ان هذا الايراد مبنى على عدم اعادة الوقت ولك ان تجعله مبنيا على اعادة الوقت ايضا بان يحمل تعدد الوجود على التعدد الوهمى الناشى عن توهم تعدد الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا فى نفس الامر ﴿ قوله ولايخفى عليك ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا ﴾ اى بالذات اوبالزمان فلا يرد عليه سائر معانى التقدم وحاصل هذا الكلام جواب عن الايراد المذكور بتحرير الدليل بطى مقدمة اخرى بأن يقال لواعيد المعدوم فان اعيد معه الوقت ايضا لزم ان لايوجد ذلك الشئ بعد العدم اوقبله فى نفس الامر بل فى مجرد التوهم وهو ظاهر البطلان ولذا لم يتعرض له وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تخلل بينهما زمان العدم لزم تخلل العدم بين الوجودين فان تغاير الوجودان بالذات كان الموجود الثانى مثل الاول لاعينه فلا اعادة وان اتحدا بالذات وتغايرا باعتبار الزمانين لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود فى كل من الزمانين فى نفس الامر وقد تخلل بينهما زمان عدمه فى نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود ذاتا محال بديهة فكذا تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وبهذا التحرير سقط مخترعات الاوهام ﴿ قوله واعتبر ذلك بالدور الى آخره ﴾ لايخفى ان كون معنى التقدم الذاتى اوالزمانى ذلك امر ظاهر مستغن عن الاعتبار بالدور وكذا استحالتهما امر بديهى ربما يستدل اوينبه به على بطلان الدور على اختلاف بينهم فى ان بطلانه نظرى اوبديهى فهى مستغنية عن الاعتبار المذكور ايضا ولعله قصد بهذا الاعتبار التنبيه على ان معنى التقدم الذاتى والزمانى هو التقدم بالوجود لابوجه ما والا لما لزم فى الدور تقدم الشئ على نفسه بالوجود ذاتا وانما احتاج الى هذا التنبيه ليتبين بطلان اللازم هنا اذلا استحالة فى تقدم الشئ بعدمه على نفسه بوجوده اذمآله تقدم عدمه على وجوده ولا استحالة فيه اقول لو جاز اعادة المعدوم بعينه لما حصل القطع بحدوث شئ لجواز ان يكون لكل مانعتقده حادثا وجود ازلى يعدم تارة ويعاد اخرى واللازم باطل باتفاق العقلاء ﴿ قوله واذا استحال اعادة المعدوم الى آخره ﴾ اى بهذين الدليلين التنبيهيين تعين الثانى اذلا ثالث لهما فثبت ان الحشر الجسمانى بجمع الاجزاء المتفرقة واورد على هذا المدعى معارضة بقوله لايقال لوثبت ان الحشر الى آخره لكن الظاهر حينئذ لما ثبت الى آخره وتوجيهه ظاهر

﴿ قوله بجمع الاجزاء ﴾ وهذا مذهب الحنفية رحمهم الله وذلك بجمع ماتفرق من الاجزاء وتأليفها بحيث يحصل منه مثل الهيئة الاولى التى كان الشخص عليها فى النشاءة الاولى فيكون عود النفس الى بدن يعد بحسب العرف والشرع بدنه الاول ولا يتوقف على امكان اعادة المعدوم بعينه وقوله سبحانه اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ومافى قصة ابراهيم عليه السلام حيث سأل بقوله رب ارنى كيف تحيى الموتى قال فخذ اربعة

(قوله ولايخفى عليك ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا الخ) تفصيله ان معنى تقدم الشئ على شئ آخر سواء كان تقدمه عليه تقدما ذاتيا اوزمانيا ان يكون وجود الشئ الاول متقدما على وجود الشئ الثانى ذاتا او زمانا فنقول لواعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لواعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه فان اعادة المعدوم انما يتصور بان يوجد الشئ ثم ينعدم ثم يوجد بالوجود الذى كان

من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ ﴿٢٦٠﴾ ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم ان الله عزيز حكيم نص صريح فيه قال في المدارك في تفسير قوله تعالى اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا يعني فيقول ذلك ولا يتذكر النشأة الاولى حتى لا ينكر النشأة الاخرى فان تلك ادل على قدرة الخالق حيث اخرج الجواهر والاعراض من العدم الى الوجود واما النشأة الثانية فليس فيها الا تأليف الاجزاء الموجودة وردها الى ما كانت عليه مجموعة بعد التفريق وقال البيضاوي فانه اعجب من جمع المواد بعد التفريق وايجاد مثل ما كان منها من الاعراض واما المتقدمون من المجتهدين وائمة الدين فكانوا يسكتون عن ذلك ايضا لعدم تعلق حكم الناجز به هذا

كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن الشخصي كبدن زيد مثلا وان لم يكن له جزء صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله وحينئذ تكون تناسخا ومن ثمه قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان

اذ ربما يستعمل بعض ادوات الشرط في مقام الاخرى ولك ان تحملها على ظاهرها وتجعل الايراد معارضة الزامية لاستحالة اعادة المعدوم بناء على ان الحشر الجسماني باحد الوجهين مسلم عند المتكلمين وان تصرفها عن ظاهرها وتجعله انكارا لمطلق الحشر الجسماني معارضة لقول المصنف والمعاد الجسماني حق (**قوله** وان لم يكن له جزء صوري الخ) الظاهر انه اشارة الى ما عليه مثبتوا الهيولى من ان في الاجسام جزأ جوهريا هو الصورة الجوهرية القابلة للكون والفساد فاذا انعدم الجسم تنعدم تلك الصورة فلو اعيد المعدوم بجميع اجزائه يلزم اعادة ذلك الجزء الجوهري لكن كون الجسم مركبا من الصورة والهيولى غير مسلم عند المتكلمين فلذا قال وان لم يكن له الى آخره يعني يلزم اعادة المعدوم على تقدير ان يكون له جزء صوري جوهري بالطريق الاولى فالاولى وان لم يكن له جزء جوهري لان النافين للهيولى قائلون بكون العوارض المختصة بالانواع جزأ من افراد ذلك النوع كالصورة النوعية الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء وافتراقها من الاعراض الموجودة عند المتكلمين وفي الشكل نظر لانه الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة احاطة حد او حدود ولا مقدار عندهم الا انهم لا ينكرون الشكل فالمقدار في تعريفه اعم من الحقيقي والصوري قال في شرح المقاصد واحتج المنكرون بوجوه * الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونه ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جمعا واحياء بعد التفريق والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحياة وكثير من الاعراض والهيآت (**قوله** قدم راسخ) ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذهبا واحدا والا فلاقدم لمذهب المشائية فيه اذ غاية عدم تناهي النفوس الناطقة مع تناهي العناصر ان يتكرر اجزاء بدن واحد في ابدان اخر ولا يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد بل لاختلاف البدنين بالعوارض ولو سلم فليس التناسخ تعلق نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين على التعاقب (**قوله** لانا نقول الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح بناء على التحرير بان المراد هو الحشر لجمع بعض الاجزاء الذي هو الاجزاء الاصلية الباقية

له سابقا فان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان اذ لا وحدة للشيء في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقا بذلك الوجود وسابقا عليه بعينه وهو يستلزم تقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان واما بطلان اللازم فلان تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا بمنزلة

كذلك فلايستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمى مثل ذلك
تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذى دل على استحالة الدليل تعلق نفس زيد ببدن
آخر لايكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية
بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهوالذى نعنيه بالحشر الجسمانى وكون
الشكل والاجتماع بالشخص غيرالشكل الاول والاجتماع السابق لايقدح فى المقصود
وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته
الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤاخذ شرعا وعرفا

من اول العمر الى آخره لابجميع جميع الاجزاء وقد اندفع به ايراد آخر اورده
هنا بأن يقال لو اكل انسان انسانا آخر وصار غذاءله وجزأ من بدنه فاما ان يعاد
الاجزاء المأكولة فى بدن كل منهما وهو باطل ضرورة اوفى بدن احدهما فلايكون
الآخر معادا بعينه وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم تلك
الاجزاء فى الجنة وتعذيبها فى النار معا وهوباطل ضرورة وامكان كونهامن الاجزاء
الاصلية للآكل لايوجب الوقوع فلعل الله تعالى يحفظها من ان يكون اجزاء
اصلية لبدن آخر وقد ادعى المعتزلة انه يوجب على الحكيم حفظها عن ذلك
ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله تعالى يحفظها عن التفرق
ايضا فلايحتاج الى الاعادة بطرق الجمع والتأليف ايضا بل انما تعاد الى الحياة
والصور والهيآت كذا فى شرح المقاصد لكن يأباه ظاهر قوله تعالى ﴿ اذا مزقتم
كل ممزق انكم لفى خلق جديد ﴾ الآية ولذا استدل به على ان الحشر بجميع
الاجزاء المتفرقة لابطريق اعادة المعدوم (**قوله** فان الذى دل على استحالة
الى آخره) ولقائل ان يقول من جملة تلك الادلة انه لوصح التناسخ لتذكرنا
الامور الماضية كطوفان نوح وغيره واللازم باطل بالوجدان ولا شك انهاانما ينفى
تعلق النفس ببدن آخر سواء كان مخلوقا من اجزاء بدن آخر اولا كما لايخفى والجواب
ان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس ببدن آخر آن مفارقتها عن البدن الاول
لابعد زمان كما صرحوا به فالمراد لايكون ذلك البدن مخلوقا من اجزاء البدن
الذى فارقت عنه وان كان مخلوقا من عناصر كانت اجزاء بدن آخر كيف والقائلون
بالتناسخ قائلون بقدم العالم وتناهى العناصر فيلزمهم القول بذلك ودلالة الادلة
على بطلان تعلقها بمطلق البدن غير مضر بل نافع وبالجملة المراد نفى لزوم
التناسخ المصطلح كما دل عليه قوله وان سمى ذلك الى آخره فلا اشكال
فى المقام بعد تحرير المرام (**قوله** لايقدح فى المقصود الخ) قال فى شرح المقاصد
ولا يضرنا كونه غيرالبدن الاول بحسب الشخص ولاامتناع فى اعادة المعدوم وماشهد به
النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل احد يعضد ذلك
وكذا قوله تعالى ﴿ كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ﴾ ولايبعد ان يكون

تقدمه على نفسه تقدماذاتيا
فكما يحكم العقل ببطلان
الثانى يحكم ببطلان الاول
من غير فرق بين هذين
الحكمين منه فكما يصح
منه الحكم الثانى على مافى
صورة الدور يصح منه
الحكم الاول على مانحن فيه
(قوله وليس ذلك من
التناسخ) وكيف يكون
مثله تناسخا مع ان البدن
يتبدل يوما فيوما بتحليل
الحرارة الغريزية من
بعض اجزائه وورود
البدن منه مما يغتذيه وايضا
قد يسقط بعض اجزائه
فيتبدل الشكل والاجتماع
حينئذ لامحالة مع انه لايعد
من التناسخ ويشير اليه
الشارح رحمه الله (قوله
فان زيدا مثلا شخص
واحد) اراد بزيد ما يطلق
عليه فى الخارج والعرف انه
زيد وهو الهيكل المخصوص
المحسوس والتحقيق ان زيدا
هو ما يعبر عنه بانا وهو
النفس الناطقة المعلقة
بهذا الهيكل

بعد التبديل بما لزمه قبله فكما لايتوهم ان في ذلك تناسخا لاينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل الثاني مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذرة وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون والحاصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والتغيرات التي لاتقدح في الوحدة بحسب العرف والشرع ولاتقدح في كون المحشور هو المبدأ فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره واما المعاد الروحاني اعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولايكفر منكره ولامنع شرعيا ولاعقليا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع

قوله تعالى ﴿ اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم ﴾ اشارة الى ذلك فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك انما هو بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص من الصباء والشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من الاعضاء والآلات ولايقال لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني انتهى وليس هذا قولا بما قاله الحكماء من ان اللذة والالم عبارتان عن الادراك اذ لايوجبه وحاصله العينية بحسب العرف والشرع كما قال الشارح (**قوله** فكما لايتوهم ان في ذلك تناسخا الخ) يعني ان ذلك التبدل انما يكون بانحلال بعض الاجزاء وعدم الجزء يوجب عدم الكل واذا انعدم البدن بتحلل بعض الاجزاء يلزم مفارقة النفس عنه لامتناع تعلقها بالبدن المعدوم فلو كان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس بالبدن الآخر مطلقا بعد مفارقتها عن البدن الاول سواء كان البدن الثاني مشتملا على اجزاء البدن الاول ومخلوقا منها اولا لكان في ذلك تناسخ مصطلح لان فيه تعلق النفس بالبدن الثاني عقيب مفارقتها عن البدن الاول المنعدم واللازم باطل باتفاق القائلين بالتناسخ فثبت ان التناسخ المصطلح هو تعلقها بالبدن الذي لايكون مشتملا على اجزاء البدن الاول (**قوله** فافهم) لعل وجهه الاشارة الى مانقلناه من شرح المقاصد من السؤال والجواب او الى ماقدمناه من الاشكال ودفعه واما ماقاله بعض ارباب الكشف من ان الاجزاء المتحللة من بدن الشقي والسعيد تنقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس فمبني على مذهبهم في اثبات مراتب الظهور لشيء واحد (**قوله** فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة) وفيه انهما لايجتمعان بهذا الجمع والا لكان عذاب القبر من جنس الآلام العقلية ولا يرتضيه

تلك الاجزاء المتبدلة التي اكتسبت بمعونتها الطاعات او المعاصي من اول زمان التكليف الى آخر العمر في مراتب نمو البدن اما ان يحشر جميعها ويؤلف منها البدن فينعم او يعذب فهو مناف لكون المحشور ماهو المبدأ كما لايخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن مؤلفا منه عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة قال بعض من ارباب الكشف ان اهل الشقاء ينفصل عنهم ماقد كان فيهم من ارواح القوى الانسانية والصفات الروحانية ويتوفى في نشأتهم صور الاحوال المزاجية الحاصلة في تصوراتهم واذهانهم والتي تترتب عليها افعالهم في دار الدنيا واقوالهم وينضم الى صورهم ماتحلل من اجزائهم البدنية في هذه النشأة فان كل ماتحلل من ابدانهم يعاد اليهم ويجمع لديهم بصورة مافارقهم عقلا وعلما وعملا وحالا ومايقتضيه ذلك الجمع والتركيب الذي يغلب فيه حكم الصورة على الروحانية واهل الجنة بالعكس فان اكثر قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وماتحلل من ابدانهم ينقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء (ظاهر)

ـوله على مابسطه فى كتاب الخ) قال المحقق الطوسى صنف ذلك تقريرا لمذهب قوم من المشائيين بعد المعلم الاول

بين هاتين السعادتين فى هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى انوار عالم القدس لايمكنه ان يلتفت الى شئ من اللذات الجسمانيــة ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لايمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولاشبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات رزقنا الله الفوز بفضله العظيم * قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحانى انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباتها ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا على مع انكاره المعاد الجسمانى على مابسطه فى كتاب المبدأ والمعاد بالغ فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه قال فى اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ماهو مقبول من الشرع ولاسبيل الى اثبــاته الامن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلومة لايحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا محمد عليه السلام حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ماهو يدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صـــدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس الى الانفس وان كان الاوهام منــا تقصر عن تصورهما الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسـفة

ظاهر الشريعة (**قوله** انما هو من حيث الجمع بين الشريعة الخ) اى لامن حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات الشيخ المعاد الجسمانى فى النجاة والشفاء من الكتب الحكمية انمــا هو من حيث ذلك الجمع لامن حيث ان المعــاد الجسمانى من المسائل الحكمية فلايرد ماقيل ان التعرض بالمعــاد الروحانى فى كتب الكلام ممالاوجه له كما اشار اليه بقوله فلايتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية وهو ايراد بعض معاصريه (**قوله** وخيراته وشروره معلومة الخ) لعله لدفع توهم ان الحشر الجسمانى اللذات والآلام الجسمانية موقوف على علم النفس بمصادر عن البدن من الخيرات والشرور وهى غير معلومة لها بخلاف الحشر الروحانى للذات والآلام الروحانية المترتبة على العلم والجهل فدفعه بان ذلك الحشر غير موقوف على عــلم النفس بها اذ يكفيه علمه تعالى بها وهى معلومة له تعالى ولك ان تحمل الخيرات والشرور على النعم والعقوبات للبدن لكن يأباه ظاهر قوله وقد بسطت الشريعة الحقة لانه اشارة الى ذلك وفى توصيف الشريعة بالحقة مع قوله اتانا بها سيدنا تصريح بكونه مصدقا للشريعة وانكاره الحشر الجسمانى من حيث الحكمة كنقل الكفر وليس بكفر * روى عن الامام اليافعى ان ابن ســـينا تاب فى آخر العمر ورد المظالم وحفظ القرآن وكان يختم فى ثلثة ايام

من اصحـــابه واياهم عنى بقـــوله ان قـــوما من المتصدرين حسب مااشترط فى صدور تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب هذا كلامه (قوله بالغ فيه) والذى اورده فى ذلك الكتاب ان الواردة بلسان الشرائع من اللذات والآلام الجسمانية انما كان هو تقريبا للافهام وكلامه مع الناس على قدر عقولهم والظواهر لاتكون حجة للخواص بل يقول كل من الفرق بالتأويل فى بعض الآيات والاحاديث لانفهام الدليل العقلى على خلاف الظواهر فيحكمون ان الظواهر ليس بمرادة والا فتعــارض الآيات والاحاديث لايصلح مرجحا لتأويل بعض دون بعض

حقيقــة الجسم فى باطن صورة السعداء فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هنــاك بالعكس (قوله فلايتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية) اشارة الى دفع ما توهم بعض معاصريه رحمه الله تعــالى ان كون المعــاد الجسمانى مقصودا خاصا لعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشــتركة بين الحكمة

والكلام على ماصرح به الشيخ فى الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسمانى وقد اغنانا النبى عليه السلام عن التعرض له وروحانى

(قوله عما يعرف به مقادير الاعمال) بحيث يتبين به لكل احد كاملها عن ناقصها و يظهر التميز بين راجحها و حقيقتها تتميما لمسرة الصالحين وحسرة الكفار والمجرمين كما قال جل ذكره كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم والذى يجب علينا فيه هو الايمان بالاقرار به والتصديق بموجبه على مراد الله ورسوله من غير اثبات للكيفية ولا قياس على موازين الشعير والحنطة وهذا هو مذهب الحنفية وغيرهم من المحققين والقول بوزن

والشريعة (وكذا المجازاة والمحاسبة) لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة فى الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميماً لمسرة الاولين وحسرة الآخرين (والصراط) للنصوص الشائعة فى الكتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضى عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك فايجاده عبث وان امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات غايته انه محال عادى والانبياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى آخر ماورد فى الحديث (والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن به صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع به شبهة المعتزلة وهى ان الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة فى الوزن مثل الحكمة فى الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة

وكان حنفى المذهب ومات بهمدان ودفن بها (قوله والحكمة فى الحساب الخ) دفع لشبهة منكريه بانه عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة فى معرفة المحاسب كمية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائده لا كما وهم من ان فائدته غير منحصرة فى معرفة الكمية (قوله ووجه الاندفاع ظاهر) اذ لا نسلم عدم امكان اعادة الاعراض المعدومة بل تجعل اجساما نورانية او ظلمانية وحينئذ يمكن وزنها ايضا ولو سلم فيجوز ان يوزن صحائفها وايضا انما لا يوزن لو كان الميزان ماهو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال مطلقا واما كونه عبثا فقد اندفع بمثل مامر فى الحساب (قوله فان افعال الله تعالى الى آخره) لا يخفى ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة بوجوب الفائدة بل بالعبث والخلو

صحف الاعمال مذهب الاشاعرة وتأويل الميزان بالعدل فى الحكم وعدم الميل والظلم فى القضاء مذهب المعتزلة

ونحن نثبته ووجه سقوط هذا التوهم هو ان هذا المنقول من الشيخ مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشريعة ونظير هذا القول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا عن الحكمة العملية فكما لا يدل هذا القول منهم على ان يكون الفقه من اقسام الحكمة العملية كذلك لا يدل قوله على ان يكون المعاد الجسمانى من مسائل الحكمة وكذا المنقول من كتاب النجاة والشفاء مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشرع فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الحكمة والعلوم العقلية بل هو من وظائف العلوم الشرعية فاثبت ماهو من المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة والشريعة كما ان القائلين بالمعاد الروحانى والجسمانى معا جمعوا بينهما (عنها)

(قوله والحكمة فى الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد الخ) دفع لما يقال ان محاسبة اعمال العباد انما يكون بمعرفة كميتها وكميتها معلومة له تعالى لما سبق من شمول علمه وكونه عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان يكون حكمته وفائدته تتميم مسرة المتقين باظهار فضائلهم ومناقبهم وتتميم حسرة العاصين باظهار فضائحهم ومعايبهم (قوله فان افعال الله تعالى ليست معللة

بالاغراض ولايجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحدله كفتان ولسان وساقان وروى في الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان (وخلق الجنة والنار) اي هما مخلوقان الآن لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عندسدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الجزاء لانهما لوكانا موجودين

عنها بالفعل وخلوافعاله تعالى عن الفائدة بالفعل خلاف الاجماع (قوله للاستعظام) وما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح التلخيص من ان الواحد المعظم انما يستعمل في كلام البلغاء في التكلم والخطاب لا في الغيبة محل نظر وقد حمل المفسرون عليه كثيرا من مواضع القرآن (قوله لقوله تعالى اعدت للمتقين) فان صيغة الماضي فيهما تدل على كونهما مخلوقتين فيما مضى وحملها على التجوز تنبيها على تحقق الوقوع الاستقبالي كما في نادى اصحاب الجنة اصحاب النار بمعنى ينادي البتة من غير قرينة هنا بخلاف نادى (قوله ولم يرد به نص صريح) لامجال للاختلاف في تعيين مكانهما معه فلا يرد استدلال الاكثرين بالآية والحديث الآتيين (قوله وان النار تحت الارضين) عطف على قوله ان الجنة فوق السموات السبع ولوذكر له دليلا لكان اولى (قوله وقال المعتزلة الى آخر) قال في المواقف وشرحه واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابوهاشم بدليل السمع قال عباد لووجدنا فاما في عالم الافلاك والعناصر اوفي عالم آخر والاقسام باطلة اما الاول فلان الافلاك لايقبل الخرق والالتيام فلايخالطها شيء من الكائنات والفاسدات وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل مايتكون ويفسد * واما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم لاتقولون به وقد ابطل ايضا بدليله * واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولووجد عالم آخر لكان ايضا كرة فينفرض خلاء سواء تباينا اوتماسا وانه محال واحتج ابو هاشم بوجهين * الاول قوله تعالى اكلها دائم مع قوله تعالى كل شيء هالك الاوجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها * الثاني قوله تعالى عرضها السموات والارض ولايتصور ذلك الابعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام انتهى ثم اورد على دليل عباد بانه دليل لمن ينكر وجودها مطلقا لا لمن ينكر وجودها في الحال فقط ولايخفى ان لزوم الخلاء في وجود العالمين معالا في وجود احدها بعد فناء الآخر الاان يستلزم امتناع الخرق امتناع الفناء والفساد كماذهب اليه الكرامية واجاب عن دليله

(قوله والاكثرون على ان الجنة الخ) وعدم البحث عنه والتفتيش عن كل مالم يرد به الشرع فيه مذهب السلف الصالحين وائمة المجتهدين والفقهاء في الدين

بالاغراض) فلا يكون كون افعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة واجبا بحسب الواقع فيصح له تعالى ان يفعل مايشاء ويحكم مايريد ولايجب عليه تعالى شيء فلا يكون رعاية الحكمة واجبة عليه تعالى فلايسئل عما يفعل فاذا لم يكن الحكمة والتزام رعايتها واجبا عليه تعالى بحسب الواقع فكيف يكون وجهها واجبا علينا

فاما في عالم الافلاك او في عالم العناصر او في عالم آخر والكل باطل اما الاولان فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارضين فكيف توجد الجنة والنار معافيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب منع امتناع الخلاء

بمنع امتناع الخرق على الافلاك ويمنع انه في عالم العناصر قول بالتناسخ كما اشار اليه الشارح فيما قبل وعن دليل ابي هاشم الاول بأن دوام الاكل تجدد افرادها وعدم انقطاع نوعها وبأن المراد من الآية الثانية انه بمنزلة الهالك دائما لضعف الوجود الامكاني اوانهما تعدمان آنا بتفريق الاجزاء دون اعدامهما ثم يعادان وذلك كاف في هلاكهما وعن دليله الثاني بأن المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها بعينه لاحال البقاء ولابعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد بالشخص بمحلين موجودين معا اواحدهما موجود والآخر معدوم وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات فيحمل هذا على تلك كما قال ابو يوسف وابو حنيفة مثله وانت خبير بان جوابه عن دليله الثاني لايدفعه لان مدار الاستدلال على انحصار عالم الافلاك في السموات السبع ووجوب كون الظرف اعظم من المظروف اذ لو تساويا يلزم تداخل الجسمين وان كان عرض احدهما مغايرا بالشخص لعرض الآخر وللاشارة اليه جعل الشارح هذه الآية دليلا على بطلان الاولين وضم النار الى الجنة في قوله فكيف يوجد الجنة والنار معافيهما ولما اسند الانكار الى مجموع المعتزلة اشار بالآية الى دليل ابي هاشم وباستلزام الخلاء الى دليل عباد فلا يرد عليه انه خلط بين دليلي المذهبين فافهم (**قوله** واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء) وجه الاستلزام ما اشار اليه المصنف من كون الفلك بسيطا كريا فلو وجد عالم آخر لكان مشتملا على العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك لكونها بسيطة كرية ايضا فسواء تماسا اوكان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لاتماس بين الكرتين الابنطقة واحدة (**قوله** والجواب منع امتناع الخلاء) فان ادلته ظاهرة المنع ولو سلم فلزوم الخلاء ممنوع لان البساطة والكرية وامثالهما من الفلسفيات ممنوعة عندنا ولو سلم فيجوز ان يكون الفرجة بينهما مملوة بجسم آخر ليس من اجزاء شئ من العالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق العالم بمعنى ماسوى الله تعالى كما اذا كانا تدويرين في الفلك الاعظم كما يؤيده مافي بعض الآثار من ان في العرش قناديل معلقة وهذا العالم من السموات السبع والارض في واحدمنها وحينئذ يندفع دليلهم الآخر بأنه لو وجد عالم آخر يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لابه مع لزوم الراجح بلا مرجح لاستواء الجهات على انه مبني على نفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات وذلك عندنا ممنوع كامتناع الخلاء وامتناع الخرق والالتيام وهذا هو الجواب عن دليل بطلان الثالث

(قوله واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما) وذلك لان الفلك لكونه بسيطا كرى الشكل فلو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيتعرض بينهما الخلاء سواء كان مماسين اومتباينين وهو محال على ماتبين في موضعه

(والجواب)

وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوة بجسم آخر * قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لاتخلو عن حكم ومصالح فالحكمة فى خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة باجماع المسلمين فلا فائدة فى خلقهما الآن

والجواب عن دليل بطلان الاولين ماياتى منه (**قوله** قلت اذا كانت الجنة الخ) حاصله انه ان اريد بعالم الافلاك هو السموات السبع فالترديد غير حاصر اذهناك احتمال آخر هو عالم العلويات الجسمانيات مطلقا ويندرج فيه العرش والكرسى الذين هما الفلك التاسع والثامن عندالحكماء وان اريد به مايشملهما فلانسلم انه اذا كان عرض الجنة كعرض السموات السبع لاتكون فى عالم الافلاك كيف واذا كانت فوق السموات السبع وتحت العرش كماهو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال من لزوم تساوى الظرف والمظروف وتداخل الاجسام وعدم تحدد الجهات *فان قلت ان كانت تحت الكرسى فيكون سقفها الكرسى لاالعرش فلا يوافق الحديث وان كانت فوقه فلا يكون عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لماروى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال مافى السموات السبع والارضين السبع مع الكرسى الاكحلقة فى فلاة وفضل العرش على الكرسى كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت الكرسى يكون عرضها اعظم من عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظاهره على كون الجنة كرية ايضا فتكون كرة محيطة بالسموات والارض فيكون اعرض عنها قلت نختار انها فوق الكرسى ايضا ولامحذور الا اذا كان الآية محمولة على الحقيقة وذلك ممنوع بل الظاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات والارض لانه اذا كان عرضها كعرض السموات مع ضميمة الارض يكون طولها اعظم لامحالة فيلزم ان يكون اوسع من السموات والارض ولامحذور وان لم يكن لها عرض وطول بل كانت كرة كالسموات اوكان عرضها اعظم من عرض السموات والارض فى الواقع اذلايجب فى الكنايات امكان المعنى الحقيقى فى خصوص المادة كما فى قولهم فلان طويل النجاد كناية عن طول قامته وان لم يكن له نجاد اذيكفى فى كون الكلام كناية جواز ارادة المعنى الحقيقى فى بعض موارده وان لم يجز فى خصوص المادة وقد اشار الزمخشرى الى ذلك حيث جعل فى قوله تعالى ليس كمثله شىء نفى مثل المثل كناية عن نفى المثل وجعل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية عن الغلبة والاستيلاء ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى من عرضها كعرض مجموع السموات والارض فى الوسعة وان كان اعظم منه فى المقدار تشبيها

(قوله قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش الخ) اشارة الى رد مااستدل به المعتزلة على نفى كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى فى وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض يدل على ان الجنة لا تخلق الابعد فناء السموات والارض والا لزم تداخل الاجسام وانه محال ووجه الرد ان كون عرضها كعرض السموات والارض يتصور بان يكون فوق السموات السبع وتحت العرش فان عرضها حينئذ يجوز ان يكون مساويا لعرض السموات السبع والارض من غير لزوم تداخل الاجسام على ما لايخفى

فيكون ممتنعا والجواب انه لايجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلانم انحصار الفائدة فى المجازاة ولئن سلم فلانسلم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذقد ورد فى الحديث انه يفتح للمؤمن فى قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار (ويخلد اهل الجنة فى الجنة واما الكافر فيخلد فى النار مطلقا) وقال الجاحظ وابوعبدالله المقرى ان دوام العذاب انما هو فى حق الكافر المعاند دون المبالغ فى الاجتهاد الساعى بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اذلا تقصير عنه ولايكلف الله نفسا الا وسعها وفى المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون فى النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون فى الجنة بعد ان يعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين فى النار لما روى ان خديجة رضى الله عنها سئلت النبى صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا فى الجاهلية فقال عليه السلام هم فى النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففى الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففى النار وقال النووى فى شرح صحيح المسلم الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة

للمعقول بالمحسوس واما حديث نضد الافلاك التسعة وتماس بعضها لبعض بحيث لايكون بينهما جسم غريب فهو زعم الحكماء من غير دليل ولو صدق ماذكروه فى علم الابعاد بقى هنا كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم للسؤال بمجموع الجنة والنار اذ للسائل ان يعود ويقول اذا كان الجنة هناك فاين النار ولامخلص الا بأن يكون الجنة فيما يلى سمت رؤس اهل الحرمين والنار فيما يلى سمت قدمهم وحمل الارضون بمعنى السفليات على التغليب من الارض وسائر العناصر والافلاك السبعة الكرية ممايلى سمت قدمهم وحينئذ يندفع ايضا اشكال قوى هو ان لاشبهة فى كون السموات السبع كرية ولافى كون الارض فى الوسط على مادل عليه الارصاد والخسوفات وقد اعترف بذلك كثير من المحققين كالامام الغزالى والرازى والبيضاوى فلا يكون النار تحت الارضين والا لكانت فيما بين الارض وفلك القمر وليس كذلك لما فى بعض الآثار من ان شرارة منها لوكانت فيما بين السماء والارض لاحرقت الارض ومافيها (قوله والجواب انه لايجب الى آخره) سلب الوجوب هنا صحيح دون ماسبق لان السؤال هنا بامتناع ايجاد مالافائدة فيه ولو اعرض السائل عن دعوى الامتناع واقتصر على العبث لكفاه فى عدم خلقهما الآن ولم يصح سلب الوجوب فى جوابه ايضا (قوله انما هو فى حق الكافر المعاند الى آخره) لعل المراد بالمعاند من لم يبالغ فى الاجتهاد (قوله على ان الكفار كلهم مخلدون فى النار) وماقيل ان الرطوبة التى هى مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما بحرارة نار الجحيم وايضا القوى الجسمانية متناهية فلا يتصور خلود الحيوة ودوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية

خلو فعله تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لما يبتنى عليه هذا القول منهم فلا يتوجه ماقيل ان عدم الوجوب لا ينفع ههنا لانه قد مر انه راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون فى افعاله حكمة ومصلحة بالفعل غايته ان لايكون شئ منها موجبا لله تعالى بالفعل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى انتهى (قوله على ان الكفار كلهم مخلدون فى النار) ومايقال ان الرطوبة التى هى مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضى الى الفناء ضرورة وايضا ان القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فهو كله مما لايقول به المليون بل هو من القواعد الفلسفية التى هى غير مسلمة عندهم وخصوصا عند القائلين منهم باسناد الحوادث الى القادر المختار

(قوله خدام اهل الجنة) وسئل محمد بن الحسن رحمه الله فقال اعلم قطعا ان الله لا يعذب احدا بذنب غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا ادرى سوى ذلك قلت وهذا هو مذهب السلف واهل الحق (قوله فلا بد لهم من دليل آخر الخ) اخرج الطبرانى فى المعجم الاوسط بسند حسن عن سمرة وانس اولاد المشركين خدم اهل الجنة وفى رواية بلفظ اطفال المشركين عن انس وسعيد بن منصور فى سننه عن سلمان الفارسى موقوفا (قوله واختلاف العلماء الخ) عن ابن عباس هى الى السبعين اقرب وعن سعيد بن جبير انها اقرب الى

السبعمائة والاظهر ان الكبيرة ما عرفت كذلك بنص الشارع عليها اوعلى عقوبة محضة على فعلها فى الدنيا كالغصب والسرقة او فى العقبى كترك الصلوة وكتم الشهادة او تسميتها فاحشة كاللواطة وماورد فى الصحاح من الاختلاف فى عدد الكبائر على ما فصلناه فى شرح العقائد فلعل المراد فيه هو بيان المحتاج اليه وقت ذكرها على حسب تباين الاحوال

وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقوله تعالى ولا تجزون الا بما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة فلابد لهم من دليل آخر (ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة فى النار) وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج (بل يخرج آخرا الى الجنة) تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم فى النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا تكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان الخلود حقيقة مستعملة فى المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام ام لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت او كبيرة كافر واختلف العلماء فى تعريف الكبيرة فقيل ماقرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد اولعن اووعيد بنص الكتاب او السنة * واعلم ان مفسدته كمفسدة ماقرن به احد الثلثة او اكثر منه او اشعر بتهاون المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل رجلا مؤمنا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه اووطئ زوجته وهو يظن انها اجنبية وقال الرويانى من اصحاب الشافعى الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا

العقل فكله غفول عن قدرة الواجب المختار (قوله خلافا للمعتزلة والخوارج) فانهما جعلا الاعمال جزأ من الايمان المنجى عن العذاب المخلد لكن المعتزلة اثبتوا واسطة بين المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم التصديق القلبى فصاحب الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم شئ من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر عندهم (قوله او اشعر بتهاون المرتكب الخ) اى استحقاره بالدين كاشعار اصغر الكبائر وذلك الاستحقار ظاهر فى وطئ الزوجة بظن الاجنبية لا فى القتل بظن عصمة الدم كظن انه حربى الا ان يقال قتل النفس بغير حق

(قوله خلافا للمعتزلة والخوارج) قالوا ان الفاسق يستحق العذاب بفسقه والعقاب مضرة خالصة دائمة لا تنقطع ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلداً والجواب منع كون المطيع والعاصى مستحقين بالطاعات والمعاصى الثواب والعقاب اذ لا يجب لاحد على الله تعالى حق ومنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب (قوله وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا) اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند الآخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر فلان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود فى شرب الخمر والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون بردته ويدفنون فى مقابر المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه

والاواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل الربا والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتأخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير الحق والكذب على النبي صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من زوجها بلا سبب واليأس من رحمة الله والامن من مكره واهانة اهل العلم وحملة القرآن والظهار واكل لحم الخنزير وفي وجه تأخير صلوة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما ترد الشهادة به لو اعتادته (والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة) والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة (جائز) لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما اثبت له (والشفاعة) لدفع العذاب ورفع الدرجات (حق لمن اذن له الرحمن) من الانبياء عليهم السلام والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن اهل الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة له واما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (وشفاعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاهل الكبائر من امته) لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا

دال على عدم المبالاة وهو تهاون (قوله لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك) اي مغفور بعد التوبة فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما اثبت له في جواز المغفرة بعد التوبة فلو حمل النفي والاثبات على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان تاب ويغفر ما دون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك ظاهر الفساد فلابد ان يحملا على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان لم يتب ويغفر ما دون ذلك ان لم يتب ايضا واما حمل عدم المغفرة على المقيد بعدم التوبة والمغفرة على المقيد بالتوبة فاخلال بالنظم اذ يجب الاتحاد فيما بين النفي والاثبات والاختلاف لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلامه تعالى (قوله واجيب عنه بمنع دلالته على العموم الى آخره) والظاهر ان هذا المنع بالنسبة الى كل من الاشخاص

فذاك فتى ان تأته في ضيفه الى ماله لم يأته شفيع * وكما في منشور دار الخلافة الذي كتب من حضرت القادر بالله امير المؤمنين الى السلطان محمود الغزنوي وليناك كورة خراسان ولقبناك يمين الدولة وامين الملة بشفاعة ابي حامد الاسفرائني وقد شاع وورودها في دفع العذاب اكثر منها في رفع الدرجات

شيء من ذلك (قوله وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة) قالوا لا شفاعة في الكبائر وورود العقاب بها بل الشفاعة لا تكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات (قوله واجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال) قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا ان دلائلكم في نفي الشفاعة لابد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لابد ان تكون خاصة بهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا (قوله يجب تخصيصها

الجمع بينهما بان يخصص الادلة الدالة على نفي الشفاعة كهذه الآية وغيرها من الآيات بالكفار فلاتعارض حينئذ (قوله والماروى في الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط) روى عن النبي عليه السلام ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع يامحمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعط فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحدلي حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى لايبقى في النار الا من حبسه القرآن اي اوجب عليه الخلود ثم تلى هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا فقال وهذا المقام المحمود الذي وعد النبي صلى الله عليه وسلم ولايخفى ان هذا الحديث يشعر بان الشفاعة لجميع الناس لكن استشفاعه عليه السلام بقوله امتي امتي على ماروى في اكثر الاحاديث يدل على ان استشفاعه لامته خاصة الا ان يقال ان شفاعته عليه السلام في الظاهر لامته خاصة فهي لسائر الانبياء حقيقة لكن يرد عليه ان يقال كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعة اممهم وشفاعته عليه السلام لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء عليهم السلام لم يتقاعدوا عن نفس الشفاعة انما يتقاعدون من البداية بها فرسولنا عليه السلام بدأ بالشفاعة وهذا هو السيادة.

بين الادلة (وهو مشفع فيهم) اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله تعالى عليه وسلم مشفع في جميع الانس والجن الا ان شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيمة في المؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة كما قال الله تعالى وماارسلناك الا رحمة للعالمين (ولايرد مطلوبه) لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما روى في الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله تعالى عليه وسلم لايرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار هذا هو الشفاعة الكبرى التي خص بعض العلماء المقام المحمود به (وعذاب

وبالنسبة الى كل من الاحوال والاوقات ولايخفى ان المنع الاول ساقط بكون النكرة في سياق النفي من صيغ العموم فالوجه ان يكون بالنسبة الى مجموع الاشخاص والاوقات على العطف قبل الربط اذلادلالة على التأبيد في لاتجزى ومعنى قوله ولو سلم الى آخره ان الدلالة غير الارادة فليكن دالا على ذلك العموم ولايكون مرادا بل مخصوصا بالكفار جمعا بين الادلة المتعارضة مهما امكن فلايرد عليه انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لامعنى لتخصيصه بالكفار بل نقول لامعنى لتخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا لابد ان يكون دلائلهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها خاصة بهما لانا لانثبت الشفاعة في حق كل شخص ولافي جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا والاجوبة التفصيلية في التفسير الكبير (قوله اى مقبول الشفاعة الى آخره) يشير الى ان قوله مشفع اسم مفعول من التفعيل كما يدل عليه الحديث الآتي لانه بمعنى تشفع تجعل مقبول الشفاعة لان التشفيع بمعنى قبول الشفاعة كما في القاموس وغيره (قوله لتعجيل فصل القضاء الى آخره) لان في التعجيل دفع الانتظار ولايخفى ان عذاب النار اشد من عذاب الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب (قوله من كان في قلبه مثقال ذرة الى آخره) ولعله من قال في عمره مرة لااله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد التقليدي (قوله المقام المحمود به الى آخره) وبعضهم جعله غرفة عالية في الفردوس الاعلى وفي عبارة التخصيص ايماء الى ان الاولى التعميم وما قيل يدل على ذلك التخصيص ماروي انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون الشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة اهلا فيأتون الي فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيت وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله تعالى ان يدعني ثم يقول ارفع رأسك يامحمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه

القبر) للمؤمنين الفاسقين وللكافرين (حق) لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين وبالاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء في الحشر ولقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشى ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيمة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منــه وقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة اوحفرة من حفر النيران ونقل العلامة

فارفع رأسي فأثنى على ربي بثنــاء وتحميد يعلمنيه الله تعالى ثم اشفع فيحدلي حدا فاخرج فأدخلهم الجنة حتى لايبقى في النــار الامن قدحبسه القرآن اى وجب عليه الخلود ثم تلى عليه السلام قوله تعالى ﴿ عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا ﴾ وقال وهذا المقام المحمود الذى وعد نبيكم عليه السلام ففيه ان دلالته على ذلك التخصيص ممنوعة لجواز عموم المحمول واللام للعهد والآية لاتدل على التخصيص وكذا ماقيل ظاهر هذا الحديث يشعر بان استشفاعه عليه السلام لجميع الناس فينافى قوله عليه السلام امتى امتى كما فى اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصهــا بامته مدفوع بان غاية قوله عليه السلام امتى امتى ان تكون نجاتهم مطلوبا اولياله عليه السلام وكذا ماقيل كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعتهم لامهم وشفــاعته عليه السلام لهم لان تحاميهم عن الشفاعة وازوراهم عنها لاجل ان الشفاعة تحتاج الى الاذن بنص الكتاب فهم لم يتجــاسروا الى الاستيذان فلعل النبى عليه السلام استأذن لشفاعته لامته وشفاعتهم لامتهم وحينما اذن لهم فى شفاعتهم لامتهم برجاء النبى عليه السلام فقد كان عليه السلام سببا لدخول الكل فى الجنة ولذا اسند الاخراج والادخال الى نفسه بطريق الاسناد الى السبب فليس تفاديهم عن مجرد البداية فى الشفاعة كما قيل وماذكرنا هو المطابق لقوله تعالى رحمة للعالمين والسيادة المذكورة فى حديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انا سيد الناس يوم القيمة (**قوله** لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنــا اثنتين واحييتنا اثنتين) الآية ينتهض الاستدلال بانه لولا عذاب القبر لما كانت الاماتة اثنتين بل واحدة بخلاف ماذا وجد الاحيــاء فى القبر ثم الاماتة * فان قيل يعارضه ان يقال لووجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه فلايكون الاحياء اثنتين بل ثلثة الاحياء فى الدنيا ثم فى القبر ثم فى المحشر * قلنا اجيب عنه بوجوه * الاول ان وجود الثالث لاينافى اثبات الاثنين بخلاف انحصار الاماتة فى الواحدة * الثانى ان الظاهر من اخبار الاحيائين اخبار بما ليس بمعاين وهما مافى الدنيا والقبر ومافى الآخرة معــاين * الثالث ان سوق الآية ظاهر فى

المذكورة فى حديث ابى هريرة حيث قال عليه السـلام انا سيد النـاس يوم القيمة فان الانبيــاء عليهم السلام لما رجعــوا فى البـداية تقاعدوا الى ان يشفع هو عليه السلام لامته ثم يشفع سائر الانبياء عليهم السلام لامهم ففتح باب شفاعة الانبياء بشفاعته عليه السـلام (قوله ثم الاحياء فى القبر) واحياء العصــاة فى القبر يكون لتعذيبهم

التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل ان الانبياء لا يسئلون لان السؤال على ماورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي عليه السلام من نفس النبي عليه السلام وانت خبير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلف الناس في عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجمع الآلام في جسده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان الما كول

ان المراد بالاحياء مايعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب فهما ما في القبر وما في المحشر واختاره الشارح وفي قوله على سبيل الحكاية ايماء الى ماذكره من ان المراد مايعقبه تلك المعرفة ويمكن ان يقال لعل الاحياء المقرون بالاماتة ظاهر في احياء الميت كما في قوله تعالى ربي الذي يحيي ويميت فافهم (**قوله** ان الصبيان يسئلون) تعرض به هنا لمناسبة ان ذلك السؤال في القبر والافحله قوله وسؤال منكر ونكير الى آخره ورجح هذا القول بتلقين النبي عليه السلام ابنه ابراهيم (**قوله** فنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء) وهو مذهب الصالحية والكرامية حيث زعموا ان التعذيب مشروط بالادراك لكن الادراك غير مشروط بالحياة واما من ذهب الى الاحياء بدون اعادة الروح فلعل الاحياء عنده حاصل بنوع تعلق الروح بالبدن من غير حلول فيه والاعادة بالحلول وهو باطل عند الجمهور ايضا فقوله ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا اشارة الى مذهب اهل السنة والجماعة فان جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح اذا الجواب فعل اختياري فلا يتصور بدون الاختيار (**قوله** ولا يلزم ان يرى اثر الحياة فيه الى آخره) جواب عما قاله المنكرون لو كان عذاب القبر بالاحياء لرأينا اثر الحياة في الميت واللازم باطل وحاصل الجواب ان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من وجود الحياة الاحساس بأثرها كما لم يلزم من وجود النار في الشجر الاخضر الاحساس بأثرها في هذه النشأة هذا هو الاوفق بالتنظير باخفاء النار لا ماقيل ان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية لان النار المخفية من عالم الملك لا من عالم الملكوت نعم يتجه عليه ان الحكم بكون النار مخفية في الشجر الاخضر وهمي ككونها مخفية في الزند وقوله تعالى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا لا يدل عليه لان النار تحدث منه بالسحق فيكون منشأ لحدوثها وهذا القدر كاف في بيان كمال القدرة لان منشائية الشجر الاخضر الذي غلب عليه الرطوبة المضادة لحدوث النار من كمال

(**قوله** وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر) واما الذي كان على ملة نبي آخر فيصح السؤال عن نبيه كما يصح عن دينه كبعض انبياء بني اسرائيل فانهم على ملة موسى عليه السلام (**قوله** ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه) اشارة الى دفع مايقال ان عذاب القبر اذا كان باحياء الميت وجب ان يرى اثر الحيوة في القبر ادنى بدن الميت بعد الموت كما يرى قبله لان حال الحياة في الوقتين واحدة مع انا نشاهد الكافر وصاحب الذنوب الكبيرة في القبر ونراقبهما مدة ولا نشاهد اثر الحيوة فيهما اصلا ووجه الدفع ان كونه حيا لا يوجب رؤية اثر الحيوة فيه بهذه العين فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية التي من جملتها الاحوال المتعلقة بالآخرة فيجوز ان يحيي الميت ويشاهد الامور الملكوتية فينعم او يعذب ولا نشاهد حيوته ومايصل اليه من تلك الامور كما ان النائم قد يشاهد في منامه حية تلدغه فيتألم بذلك ويصب عرقا وقد ينزعج من مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية ولدغها

فى بطن الحيوانات يحيى ويسئل وينعم ويعذب ولاينبغى ان ينكر لان من اخفى النار فى الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والتنعيم قال الامام الغزالى فى الاحياء * اعلم ان لك ثلث مقامات فى التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لانشاهد ذلك فان هذا العين لاتصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل مايتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل وماكانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله تعالى عليه وسلم يشاهده فان كنت لاتؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى اهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبى عليه السلام مالا يشاهده الامة فكيف لاتجوز هذا فى الميت * المقام الثانى ان تتذكر امر النائم فانه يرى فى منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه فى نومه يصيح ويعرق جبينه وينزعج عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولاترى فى حواليه حية والحية موجودة فى حقه والعذاب حاصل له ولكنه فى حقك غير مشاهد واذاكان العذاب الم اللدغ فلافرق بين حية تتخيل او تشاهد * المقام الثالث انا نعلم ان الحية بنفسها لاتؤلم بل الذى يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك فى الاثر الذى يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الالم من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لايمكن

القدرة وهو ماأشار اليه البيضاوى (قوله ان تصدق بان الحية مثلا موجودة) اى الحية حقيقة موجودة فى الاعيان لافى مجرد التخيل لكن الاعيان على قسمين ملكية تشاهدها الناس فى هذه النشأة وملكوتية لاتشاهدها فيها الاالخواص فاذا كان العذاب الجسمانى بلدغ الحياة الملكوتية مع اعادة الروح بقدر احساس لدغها فلااشكال فى اثبات عذاب القبر اصلا ولاجل ان الحية فى هذا المقام من جملة الاعيان الموجودة كان اسلم من الثانى اذيرد عليه انه من قبيل العذاب الروحانى فيحتاج الى الجواب بانه تعالى قادر على خلق العذاب الجسمانى بسبب الامور المتخيلة ولاجل ان الحية فيه ولدغها حقيقى لامجازى بتشبيه الآلام الحاصلة من الصفات المهلكة المنقلبة بالآلام الحاصلة من لدغ الحياة الملكية كان اظهر من الثالث فكان اصح الاحتمالات وبذلك ينقلع عرق شبهة المنكرين بالكلية الافيما قالوا ربما يأكله السبع اويحرق النار فيصير رمادا تذروه الرياح فى المشارق والمغارب فكيف يعقل حياته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة ليس بابعد من تجويز حياة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقها ونحن نراها بحالها الا ان يقال اشتراط الحياة بالبنية ممنوع ولوسلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية قدرما يصلح بنيته للتعذيب وما ذكروا من السفسطة مدفوع بورود الشرع فى حق الميت

(دون)

تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذى يفضى اليه فى العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات فى النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثانى ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك فى حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث فى التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه النوعان ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلثة هذا هو الحق فصدق به (وسؤال منكر ونكير حق) لقوله عليه السلام اذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول فى هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان

دون السرير والخشبة وهو تعالى قادر على احياء الجمادات وتعذيبها (قوله فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الى آخره) لا يخفى ان الظاهر ان هذا السؤال استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لا بامكانه كما هو الملايم لقوله ورب عبد يعاقب الى آخره لكن الجواب بامكان الكل يأباه الا ان يحمل السؤال على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله وربما يعاقب الى آخره على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اى بامكانها فيكون انكار المنكرين بانكار الامكان لا بانكار الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه بدون الوقوع غير كاف فافهم (قوله لقوله عليه السلام اذا اقبر الميت) الحديث لا يخفى ان قوله عليه السلام فى آخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك العذاب الغير المنقطع جسمانيا بل روحانيا والالم يحصل الاماتة الثانية فى القبر ولا نزاع لمنكرى عذاب القبر فى العذاب الروحانى ولا يخلص الا بان يقال لعل عذاب القبر الموقوف على الاحياء ما هو عند سؤال المنكر والنكير قبل الاماتة الثانية وهو لا ينافى ان يكون لعذاب القبر نوع آخر روحانى ونسبته الى القبر لكون الروح عند القبر فعلى هذا يكون مراد الشارح من حال الانخلاع عن البدن فيما بعد اعم من الانخلاع الكلى كما بعد الاماتة فى القبر من الانخلاع فى الجملة كما قبل الاماتة فيه

(قوله والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات الخ) وقال فيه ان اعداد الحيات والعقارب بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات فان لها اصولا معدودة ثم ينشعب منها فروع معدودة ثم ينقسم فروعها باقسام وتلك الصفات باعيانها المهلكات وهى باعيانها تنقلب عقاريب وحيات فالقوى منها يلدغ لدغ التنين والضعيف يلدغ لدغ العقرب وما بينهما يؤذى ايذاء الحية فارباب القلوب والبصائر يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها الا ان مقدار اعدادها لا يوقف عليه الا بنور النبوة

ثم كنوم العروس الذى لايوقظه الااحب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لاادرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التأمى عليه فتلتأم عليه فتختلف اضلاعه فلايزال فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائى وابنه والبلخى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر مايصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال المنكرين اكثر من ان يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها خبر الآحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر متأخرى المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تأمل عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشأة وهى فى كل نشأة تشاهد صورا تقتضيها تلك النشأة فكما انا نشاهد فى المنام صورا لانشاهدها فى اليقظة كذلك نشاهد فى حال الانخلاع عن البدن امورا لم نكن نشاهدها فى الحيوة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (وبعثة الرسل) جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهى الشرعية (بالمعجزات) جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبع شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى اوما يقوم مقامه من التروك * الثانى ان يكون خارقا للعادة * الثالث ان يتعذر معارضته * الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى

(قوله وانكره مطلقا ضرار بن عمرو الى آخره) اى انكر عذاب القبر و سؤال الملكين مطلقا اى لاعلى وجه يوافق ظاهر الحديث ولاعلى وجه يخالفه فى تسمية الملكين كاثبات الجبائى وابنه البلخى (قوله متمسكين بأن الميت جماد الى آخره) هذا دليلهم العقلى ولهم دليل نقلى هو قوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان فى القبر حياة ولامحالة يعقبها موت اذلا خلاف فى احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لاموتة واحدة واجيب عنه بمثل ماسبق من ان اثبات الواحدة او الاثنتين لاينافى اثبات الثانية او الثالثة وبان الآية للمبالغة فى نفى انقطاع نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة التعليق بالمحال كما عرفت والتعليق بأحد المحالين كاف فى المبالغة ولايجاب بجواز ان يكون تاء الموتة للوحدة النوعية او الجنسية لتشتمل الموتتين لان معنى التاء الوحدة الشخصية كما صرحوا به ولذا كان جواب الفاضل الجامى بالوحدة الجنسية فى تاء الكلمة الزامية كما نبه عليه الفاضل العصام و العلامة التفتازانى هنا فى شرح المقاصد

(قوله الاول ان يكون فعل الله اوما يقوم مقامه من التروك) وذلك لان التصديق من الله لايحصل بما ليس من قبله والترك الذى يقوم مقام فعله مثل ماقال معجزتى ان اضع يدى على رأسى وانتم لاتقدرون على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل هو وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس لله تعالى ثمه فعل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى فلاحاجة الى قوله او مايقوم مقامه (قوله الثانى ان يكون خارقا للعادة) اذ مايكون معتادا كطلوع الشمس فى كل يوم وبدو الازهار فى كل ربيع لايكون تصديقا من الله لدعوى النبى بل دعوى نبوة الكاذب يساوى فى ذلك (قوله الثالث ان يتعذر معارضته) فان ذلك حقيقة الاعجاز (قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى) ليعلم انه تصديق له

(قوله بل يكفي قرائن الاحوال) مثل ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فدعى الله تعالى فاظهره فيكون ظهوره دالا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي قوله الخامس ان يكون موافقا للمدعي فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل معجزا آخر كنتق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (قوله فلو انطق الضب) اي حين قال معجزتي ان ينطق هذا الضب (قوله السابع ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى) لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهرت على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب بالاتيان بذلك الخارق بعد الدعوى

ولا يشترط التصريح بالتحدي بل يكفي قرائن الاحوال * الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي كذا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه * السادس ان يكون ما ادعاه واظهره مكذبا له فلو انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو قال معجزتي ان احيي الميت فاحياه فكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه * السابع ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة بزمان يسير يعتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حق) اما نبوة آدم فبالآيات الدالة على انه امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة كفر * واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم عليه السلام فقط والصابئية بنبوة شيث وادريس عليهما السلام فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدنا منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون بنبوة نبينا سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبي كان مختصا بالعرب لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين (ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء) اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق على يده وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذي اوحي اليه موجود محفوظ وقد دعا المخالفين مرارا عديدة الى معارضته باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا

(**قوله** لان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة) تلخيص الفرق بينه وبين الانطاق ان المعجزة هنا نفس الاحياء ولا تكذيب فيه وفي الانطاق نفس الانطاق المكذب فانما يقدح لو كان التكذيب في نفس المعجزة وليس كذلك مع ان الشخص

فلو عجز كان كاذبا قطعيا (قوله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات) اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز ان يكون المعجزة متقدمة على دعوى النبوة ككلام عيسى عليه السلام في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمامة على محمد عليه السلام وتسليم الحجر والمدر عليه عليه الصلوة والسلام فان كل ذلك معجزات متقدمة على دعوى النبوة ووجه الدفع ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الولاية فيجوز ظهورها عليهم ايضا ويسمى ارهاصا وتأسيسا للنبوة (قوله فبالآيات الدالة على انه امر ونهي) اما انه امر فكقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا واما انه نهي فكقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة (قوله فهو بالوحي لا غير) والوحي لا يكون الا الى الانبياء وكون هذا الوحي قبل بعثة لا ينافي اختصاص الوحي بما هو نبي في وقت ما فافهم (قوله واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا) ومما استدلوا به عليه هو ان الرسول من جنس المرسل اليهم وجوهر الكل واحد وتفضيل احد المتساويين على الآخر وعلى من هو بصفته حيف ومحاباة وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا عن الحكمة ومنع كون احد بصفته (قوله فلم يقدروا) وما نقل عن مسيلمة الكذاب من قوله الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل

الخ وكذا قوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات طحنا الخ فليس من المعارضة فى شئ بل مما كان مستثقلة ومسرقة باردة من قوله القارعة ما القارعة وما ادراك الخ وقوله والنازعات غرقا والناشطات نشطا الخ والسرقة يغاير المعارضة مع انه ركيك على مالا يخفى (قوله فسواء كان اعجازه للاسلوب) البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب فى كلامهم فان قلت فعلى هذا كيف ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم على غير العرب قلت من حيث انهم اذا فتشوا علموا ان العرب الذى بعث فيهم النبى ﴿٢٧٨﴾ عليهم السلام كانوا افصح العرب واعرفهم باللسان واقدرهم على سائر اوزان الكلام وانهم كانوا احرص الناس على تكذيبه صلى الله عليه وسلم وانه نشأ منهم وهم يعرفون اهل مجالسته ومحادثته فى طعنه واقامته وهو قرشى وانه تعالى ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه وانه مع ذلك تحداهم بمثله او بمثل صورة مجتمعين او متفرقين فعجزوا عن ذلك كما كان حجة موسى وعيسى عليهما السلام قامت من ليس بساحر ولا طبيب لعلمهم بانهما عليهما السلام تحديا اطباء الناس واعظمهم سحرا بما اتيابه فعجزوا عن ذلك مع الحرص على التكذيب فعلم بذلك انه معجز (قوله على ان المعجزات المتغايرة للقرآن) من شق القمر ونبع الماء من بين اصابعه وارواء

عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب فى كلامهم فى المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين اولكونه فى الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور اولمجموع الامرين كما قاله القاضى اولصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام اوصرفهم بان يسلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ان المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة على رضى الله عنه وسخاوته وسخاوة حاتم وهو كاف فى اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله عليه السلام قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التى يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب فيهم الجهالة ولم يمارس الخط والتعلم والتأدب الى غير ذلك من شمائله الكريمة التى بهر الالباب هى اقوى دليل على نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم وبارك وكرم وشرف وفخم واما كونه خاتم الانبياء (ولا نبى بعده) فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى قال اهل البصائر لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلا مهم الامور التى يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور على الوجه

الذى احى فاعل مختار فى التصديق والتكذيب بعد الاحياء بخلاف الضب (قوله فسواء كان اعجازه الى آخره) لم يتعرض لكون اعجازه باخباره عن المغيبات لانه اقل قليل لا يوجد فى كل ثلث آيات (قوله وان كان من سخيف الكلام) لان قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يدل على سلب القدرة كما لا يخفى (قوله قال اهل البصائر الى آخره) فيه انه انما يتم لو كان الخطاب باتمام الدين لجميع الناس وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام فيجوز عقلا

قريب من ثمانين نفرا منه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسبيحهن (ان) فى يده وحنين الجذع وشكاية الناقة واظلال الغمامة فوقه عليه السلام وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذئب له بالنبوة وشهادة الناقة ببراءته عليه السلام عن السرقة واخباره عليه السلام عن الغيب (قوله واحواله قبل النبوة وبعدها) وهو انه عليه السلام لم يكذب قط لا فى مهمات الدنيا ولا مهمات الآخرة وانه عليه السلام لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان فى غاية الفصاحة ونهاية البلاغة وغير ذلك (قوله وخلقه العظيم) حيث كان فى غاية الشفقة

(قوله قال في شرح العقائد) بين كلاميه في كتابية منافاة من حيث ان الاول يدل على عدم جواز الكبائر والصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة عمدا وسهوا وعن الغير المشعرة بها كنظرة الى اجنبية عمدا وان الثاني يدل على جوازها عمدا ومن حيث ان صدر كلامه في شرح العقائد يدل على جواز الصغائر عمدا عند الجمهور وسهوا بالاتفاق ومابعده من قوله فمانقل عن الانبياء مما يشعر بمعصيتهم الخ يفيد خلافه على مانبه عليه الشارح والمختار عندنا العصمة مطلقا فيما خلا الصغائر الغير المنفردة خطأ في التأويل اوسهوا مع التنبيه عليه فيما ليس طريقه الا بلاغ من الاقوال والافعال

الاتم الا كمل بحيث لايتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبي بعده فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين (والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر) عمدا والعصمة عندنا ان لايخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه لدعوى الرسالة ومايبلغونه من الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي ابو بكر واماسائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمده واما عن صدوره سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فقال المصنف رحمه الله في المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافه وان كانت صغيرة فمن الصغائر المشعرة بالخسة كالسرقة بلقمة والتطفيف بحبة عمدا اوسهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونها سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فيتنبهوا عنه وعن الصغائر الغير المشعرة بها كما ذكره العلامة التفتازاني في شرحه للمقاصد لكن قال في شرح العقائد واماالصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا مايدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فيتنبهوا عنه هذا كله بعد الوحي واماقبله فلادليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع مايوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فنقول فمانقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بمعصية اوكذب فان كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى اوكونه قبل البعثة

ان يأتي بعد ذلك امة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لا امة بعدهم

على امته وفي غاية السخاوة وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الرفع لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين اي وآخرهم الذي ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح (قوله واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين) لانه اذا نزل كان على دينه على ان المراد انه كان آخر كل نبي ولا نبي بعده (قوله والعصمة عندنا ان لايخلق الله تعالى فيهم ذنبا) وذلك بناء على اصل الاشاعرة من استناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه فاعلا مختارا (قوله وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور) وذلك بناء على ماذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل (قوله لدعوى الرسالة ومايبلغونه من الله تعالى) اذلو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلائل المعجزة وهو محال (قوله وجوزه القاضي ابو بكر) فانه ذهب الى انه غير داخل في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عائد اليه وما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة على الصدق عليه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلائلها (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) اي عند الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس في التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد ذلك بان اولى الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة الموافقين اوعدمه وكثرة

﴿قوله وهم افضل من الملائكة الخ﴾ هذا مما لايقع الحاجة الى البحث عنه ولم يرد عن السلف قال فخر الاسلام قول محمد في الجامع الصغير وينوى في التسليمتين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لايوجب ترتيبا فلايلزم عليه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية الا يرى انه قال في المبسوط وينوى بتسليمة من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء فعلم انه اراد مطلق الجمع في النية لا الترتيب فيها وقال هو في شرح الجامع الصغير اما التقديم فليس بشيء لازم لان الواو لايوجب ترتيبا لكن للبداية اثر في الاهتمام كما في مسئلة الوصية بالترتيب فدل ماذكره ههنا وهو آخر التصنيفين ان مؤمني البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة وقال الشمس الائمة السرخسي في شرح الجامع الصغير من اصحابنا من يقول ماذكر في الصلوة قول ابي حنيفة الاول وما ذكرها هنا بناء على قوله الثاني فقد رجع الى تفضيل بني آدم على الملائكة وهذه مسئلة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لامعنى للاشتغال به ههنا وقال الامام ابو منصور الماتريدي في تفسير قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم اما الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لانتكلم فيه لانا لانعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله تعالى وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل واتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنفوض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين شرار البشر وافسقهم ﴿٢٨٠﴾ وبين الملائكة فنتكلم حينئذ بتفضيل بعض على بعض انتهى كلامه وذلك لان الدليل قائم على تفضيل الملائكة على شر البشر كما قال الله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴿قوله وعند المعتزلة﴾ واشتهر بين اهل الكلام ضم الفلاسفة معهم في هذه المسئلة ولا وجه له اصلا فان تفضيلهم على الملائكة ليس بالمعنى المتنازع فيه بين اهل الاصول

قلت هذا كلامه ولايخفى مابين اوله وآخره من التنافر واختير في المواقف وشرحه انهم معصومون في نبوتهم عن الكبائر مطلقا اي سهوا وعمدا وعن الصغائر عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم من الصغائر عمدا ومن الكبائر مطلقا بعد البعثة ومايشعر بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار سيئات المقربين (وهم افضل من الملائكة العلوية) عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابي عبدالله الحليمي والقاضي ابي بكر منا الملائكة افضل

فهو اول المسئلة فيكون مصادرة ﴿قوله ولايخفى مابين اول كلامه وآخره﴾ من ثبوت ﴿التنافر﴾ المخالفين وايضا ماذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون عليهما مايستحقان مع شدة خوف الهلاك ﴿قوله قلت هذا كلامه ولايخفى مابين اوله وآخره من التنافر﴾ فان اوله صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عليهم السلام عمدا بعد البعثة مايشعر بمعصية وآخره صريح في عدم جواز صدوره عنهم عمدا بعد البعثة ﴿قوله وهم افضل من الملائكة العلوية﴾ اي السماوية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى للافضل به وهو السابق الى الفهم واما عكسه فهو على خلاف الحكمة لان السجود من اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لايقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علمه من الخصائص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ماخفي عليهم من افضلية آدم ودفع ماتوهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع مايقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة والانظار المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء عليهم السلام مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لاتخصيص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات والرابع مااشار اليه الشارح رحمه الله بقوله وذلك لان عبادة

(قوله وكذا فاطمة الخ) اشارة الى ان التفضيل بينهن على هذا الترتيب فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم فاطمة سيدة نساء اهل الجنة الا مريم بنت عمران اخرجه الحاكم وصححه وفى رواية انت سيدة نساء اهل الجنة الا مريم البتول اخرجه ابن ابى شيبة وابن جرير وفى رواية اما ترضين ان تكونى سيدة نساء العالمين او نساء اهل الجنة اخرجه البخارى ومسلم وفى رواية فاطمة بضعة منى فمن اغضبها فقد اغضبنى اخرجه البخارى وفى رواية انا واياك وهذين وهذا الراقد فى مكان واحد يوم القيمة يعنى عليا وابنيه اخرجه احمد واخرجه ابن عساكر سيدة نساء اهل الجنة مريم ثم فاطمة ثم خديجة ثم آسية واخرج احمد والطبرانى تارة بلفظ

خير نساء العالمين وتارة بلفظ افضل نساء اهل الجنة واخرجه الحاكم بلفظ سيدات نساء اهل الجنة اربع مريم وفاطمة وخديجة وآسية وقال عليه السلام حسبك من نساء العالمين مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم وآسية امرأة فرعون اخرجه احمد والترمذى وصححه وابن المنذر وابن حبان وابن ابى شيبة والحاكم وقال خير نسائها مريم وخير نسائنا خديجة اخرجه البخارى ومسلم والترمذى وقال فضلت خديجة على نساء امتى كما فضلت مريم على نساء العالمين اخرجه البزار والطبرانى باسناد حسن وقد صح ان عائشة قالت له صلى الله عليه وسلم قد رزقك الله خيرا منها فقال لا والله ما رزقنى الله خيراً منها آمنت بى حين كذبنى الناس واعطتنى مالها حين حرمنى الناس وايضا قرالها الاسلام من الله تعالى ولعائشة من جبريل وقال فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام اخرجه احمد والبخارى ومسلم والترمذى وابن ماجه

والمراد بالافضل اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها اى اشقها قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك انما يدل على كونه اشرف بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ فى النزاهة وقلة الوسائط لا على انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله (واهل بيعة الرضوان) وهم الذين قال الله تعالى فيهم * لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة * (واهل) غزاء (بدر) وهم الذين حاربوا مع رسول صلى الله تعالى عليه وسلم بقريب قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت الاحاديث الصحيحة فى شأنهم انهم (من اهل الجنة) وقد عدهم الامام البخارى رحمه الله تعالى فى جامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم على ما فى البخارى مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة رضى الله عنهم بل سائر ازواج الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ورضى الله عنهن (وكرامات الاولياء حق)

التناقر لان اوله يدل على جواز تعمد الصغيرة وآخره يدل على عدم جوازه والا لقال فمحمول على الصغيرة او على ترك الاولى اقول لعله راعى الادب فى عدم نسبة تعمدها اليهم او نقول ليس قوله فما نقل عن الانبياء الى آخره تفريعا على ما تقرر بل اختيارا للمذهب المختار عنده وهو الذى اختاره فى شرح المقاصد فلا تنافر نعم يرد عليه ان ترك الاولى ليس مقابلا للصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك الاولى صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب الى غيرهم ويحمل الصرف على ما عدا ترك الاولى (قوله والمراد بالافضل اكثر ثوابا) فان

الملائكة فطرية لا مزاحم لهم عنها وتفصيله ان للبشر شواغل من الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة يكون اشق وافضل وابلغ فى استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة (قوله وعلى هذا) اى على

ماقلنامن ان المراد بالافضل اكثر ثواباقوله وهم الذين قال الله تعالى فيهم الخ كانوا الفا وثلثمائة اواربع مائة اوخمس مائة بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان يقاتلوا قريشا ولايفروا عنهم وكان عليه السلام جالسا تحت اوسدرة في الحديبية (قوله وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج) وفي القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدرج على الارض واستدراج الله تعالى العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وانساه الاستغفار وان يأخذ قليلا قليلا ولايباغته وقيل المستدرج المستدعى مهلكة مشتق من الدراج وهو الهلاك (قوله كما قال الله تعالى فلما نسوا ماذكروا به) اى الكفار لما نسوا ماذكروا به من البأساء والضراء ولم يتضرعوا لنا ولم يتوبوا عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم فتحنا عليهم ابواب كل شئ من انواع النعمة استدراجا

ومزاوجة عليهم بين الضراء والسراء وامتحانا لهم بالشدة والرخاء وازاحة للعلة اومكرا بهم لما روى انه عليه السلام قال مكر بالقوم ورب الكعبة حتى اذا فرحوا اعجبوا بما اوتوا من النعم ولم يزيدوا على النظر والاشتغال بالنعم واعرضوا عن المنعم القيام بحقه اخذناهم بغتة فاذاهم مبلسون اى متحسرون وآيسون والابلاس الحزن المعترض من شدة البأس فقطع دابر القوم الذين ظلموا اى آخرهم بحيث لم يبق منهم احد والدابر هو التابع للشئ من خلفه كالولد للوالد وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اى اذهب اصله والحمد لله رب العالمين على اهلاكهم فان هلاك الكفار والعصاة من حيث انه تخليص لاهل الارض من شؤم عقائدهم واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها (قوله والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخيا) وقصتها انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلاسبب وتساقط عليها الرطب الجنى من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا عليه السلام او ارهاصا لعيسى عليه السلام مما لايقدم عليه منصف وقصة آصف هي احضاره عرش بلقيس في طرفة عين من مسافة بعيدة هي مسيرة شهرين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذلم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة قوله واعلم ان مسئلة نصب الامام ليست من الاصول التي يجب

وهى امور خارقة للعادة وتظهر على يد المؤمن المتقى العارف بالله وصفاته المتوجه بكلية قلبه الى جانب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك تمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة فى غيهم حتى يأتيهم امر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا ماذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شئ حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذاهم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يعطى العبد مايحب وهو مقيم على معصيته فانما هو ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ماذكروا به الآية وعن المعونة وهى مايظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا والاستاذ ابواسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء اذ يشتبه حينئذ بالمعجزة وردبانها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدى ولانها تكون معجزة للنبى وكرامة للولى الذى ظهرت على يده والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخيا وماتواتر عن غيرهما من اولياء امة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لايستطيع العاقل انكاره وقلما يكون احد لم يشاهد بعضها او يتواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب (يكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد) فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن * واعلم ان مسئلة نصب الامام ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف

اثبت الخصم معنى آخر كزيادة العلم والقدرة

(وكثرة)

معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما اجملها طائفة من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب اهل الحق جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات حفظا لعقائد عامة المسلمين عن الخطأ والخلل وصونالهم عن الوقوع في مهاوى الزلل كما قال المصنف (والامام) الحق (بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضي الله عنه) لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبد الله بن ابي قحافة (ثبت امامته بالاجماع) وان توقف فيه بعضهم اولا فان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فاستقر رأي الصحابة رضي الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على ابي بكر واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي على رؤس الاشهاد ولقبه بخليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد توقف منه فصار امامته مجمعا عليه غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر رضي الله عنه ولطائفة فانهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه امانصا جليا وامانصا خفيا والحق عند عامة اهل الحق نفيهما (ثم عمر الفاروق رضي الله عنه) الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبت امامته بنص الاجماع فان ابابكر رضي الله عنه بعد ما انقضت عليه سنتان واربعة اشهر

وكثرة المناسبة للمبدأ لم يكن مقابلا لنا

على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة بل هي عندهم من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب على الامة سيما وهو لاقامة الدين وحفظ حوزة المسلمين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة (قوله لقبه النبي) عليه السلام بذلك روى انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به اخبر قريشا بقصته فتعجبوا استحالة وارتد ناس ممن آمن به عليه السلام وسعى رجال الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا هل لك في صاحبك زعم انه اسرى به الليلة الى بيت المقدس فقال اوقد قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق قالوا اتصدق انه ذهب الى بيت المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمى ابا بكر الصديق لذلك (قوله والحق عند عامة اهل الحق نفيهما) اي نفي كلا النصوصين وذلك لانه لو كان لعلي رضي الله عنه نص من الكتاب او السنة لاظهروه فانقادوه كما كانوا ينقادون لسائر نصوص الكتاب والسنة على ما كان عادتهم من انقيادهم اوامر الله واوامر رسول الله ومسارعتهم في امتثالهما فلم يمكن اجماعهم على ابي بكر رضي الله عنه بل نازعوه لما عهد عادتهم بذلك في امر الدين لايقال انهم لم ينازعوه واعرضوا عنها تقية لانا نقول ان عليا كرم الله وجهه كان في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة رضي الله عنها مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين رضي الله عنهما مع كونهما سبطي رسول الله عليه السلام ولداه والعباس مع علو منصبه معه لما روى انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله عليه السلام ابن اخيه فلا يختلف فيك اثنان (قوله ثم عمر الفاروق رضي الله عنه الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب) عن ابن عباس رضي الله عنهما ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودي الى النبي صلى الله عليه وسلم ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله عليه السلام فحكم لليهودي فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر بن الخطاب فقال اليهودي لعمر قضى لي رسول الله فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر للمنافق اكذلك فقال نعم فقال عمر مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى برد وقال هذا قضاء لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فقال ان عمر فارق بين الحق والباطل فسمى بالفاروق لذلك

اوستة اشهر مرض فلما ايس من حيوته دعا عثمان رضى الله عنه واملى عليه كتاب العهد لعمر فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابوبكر بن ابى قحافة فى آخر عهده بالدنيا خارجا منها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر انى استخلفت عمر بن الخطاب فان استقام فذلك ظنى به ورأيى فيه وان جار فلكل امرىء ما اكتسب من الاثم والخير واردت الخير منه ولا اعلم الغيب فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا بمن فى الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى كرم الله وجهه فقال بايعنا بمن كان فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على عمر فقام على هذا الامر عشر سنين وستة اشهر واقامه على نهج الحق والاستقامة واستشهد فى ذى الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابى لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته فقال ما اجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبدالرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص رضى الله تعالى عنهم اجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضى الله عنه وفوض الامر جميعهم الى عبدالرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضى الله تعالى عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا اليه وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا (ثم عثمان ذوالنورين رضى الله عنه) سمى به لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه بنته رقية فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت قال لوكان عندى ثالثة لزوجتكها (ثم على المرتضى كرم الله وجهه) الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله فى امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان يحصى واوفر من ان يستقصى لما استشهد عثمان رضى الله تعالى عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار رضى الله عنهم بعد ثلثة ايام اوخمسة من موت عثمان رضى الله تعالى عنهم على على كرم الله وجهه والتمسوا منه قبول هذا الامر فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار مجمعا عليه من اهل الحل والعقد فقام على هذا الامر ست سنين واستشهد على رأس الثلثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم (والافضلية بهذا الترتيب) اى بترتيب ماسبق ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابابكر افضل من عمر ثم عمر من عثمان ثم يتعارض الظنون فى عثمان وعلى رضى الله عنهما وعن ابى بكر بن ابى حذيمة

وكذا الكلام فى افضلية الخلفاء الاربعة

(قوله فان صيغة افعل موضوعة للزيادة فى معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه او بجميع جهات الفضائل من حيث المجموع) وذلك لان الحدث المعتبر فى الفعل والمشتقات فى قوة النكرة فيكون مفاده الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة فى فرد منه تحقق الزيادة فى مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو فى الفلاحة وعمرو اعلم منه فى الطب وقوله والذى وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى دفع ما اورد عليه من المسلمين اختلفوا فى افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابابكر افضلهم وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا

تفضيل على على عثمان رضى الله عنهما (ومعنى الافضلية) اى المعنى المراد بها ههنا انه (اكثر ثوابا عندالله تبارك وتعالى) بما كسب من الخير (لانه اعلم و اشرف نسبا وما اشبه ذلك) فان صيغة افعل التفضيل موضوعة للزيادة فى معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذى وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعنى من حيث الثواب لا الرجحان بين الوجوه الاخر فلا ينافى ذلك رجحان الغير فى آحاد الفضائل الاخر ولا فى مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله فى الحواشى الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد (والكفر عدم الايمان) والايمان فى اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا وفى الشرع هو التصديق بما علم مجئ النبى صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا و اجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى واتباعه والتلفظ بكلمتى الشهادتين مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد فى النار ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان

(قوله والايمان فى اللغة التصديق) اى مطلق التصديق القلبى سواء بما جاء به النبى عليه السلام اولا وفى عرف الشرع هو التصديق بما علم مجئ النبى عليه السلام ضرورة اى علما ضروريا به فيكون من نقل العام الى الخاص ولا ينافى قولهم ضرورة بمعنى بداهة كون الايمان برهانيا لان البديهى مجئ النبى عليه السلام الحكم اما بطريق التواتر او بان يسمع من فيه عليه السلام وهو لا ينافى كون الحكم نظريا لكن الاولى مجئ الانبياء عليهم السلام لان الايمان الشرعى غير مختص بهذه الامة وتخصيص الشرع بشرعنا بعيد لا يخفى (قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية) اشار الى رد ماذهب اليه الامامية وجهم بن

افضلهم وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة فلو كان صيغة افضل موضوعة للزيادة بوجه ما فى معنى المصدر لا للطبيعة من حيث هى يصلح ان يكون كل منهما افضل من الآخر فلم يتمش هذا الخلاف والبناء والمنع ووجه الدفع على ما فى حواشيه على شرح التجريد هو انهم انما اختلفوا فى الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى الذى توهمه المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان على فى كثير من الفضائل بل فى اكثر الفضائل (قوله والايمان فى اللغة التصديق) مأخوذ من الامن كأنه امن المصدق من التكذيب والمخالفة (قوله هذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى واتباعه) واما مذهب غيرهم فذهب الكرامية الى انه كلمتا الشهادة وقال طائفة انه التصديق مع الكلمتين وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم من قال انه الطاعات بأسرها فرضا كان اونفلا وذهب الجبائى وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة دون النوافل وذهب بعض السلف والمحدثون وكلهم الى انه مجموع هذه الثلثة اعنى التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان (قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول) اشارة الى رد ماذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد اى

يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب فيها وفى نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه فى عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لايعطف على كله فلا يقال جاءنى القوم وافرادهم ولاعندى العشرة وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربع احتمالات * الاول ان يجعل الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخلة فى قوام حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة * الثانى ان يكون اجزاء عرفية للايمان فلايلزم من عدمها عدمه كما يعد فى العرف الشعر والظفر

صفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بماله من الصفات وبما جاء به النبي عليه السلام سواء كان معه التسليم والانقياد اولا يكون (قوله والدليل على خروج التلفظ الخ) تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة هذه الآيات والحديث فيكون عبارة عن التصديق القلبي فلايكون الاقرار اللساني ولا العمل بسائر الجوارح جزأ من الايمان فهذا الدليل كمايدل على خروج التلفظ يدل على خروج سائر الاعمال والدليل الآتى بقوله لمجيئه مقرونا بالايمان دليل آخر على خروج العمل وان عمم الجوارح من اللسان كان دليلا على خروجهما معا ايضا لكن كل من الدليلين انمايدل على خروج الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لاعن كل فرد منه ولذا جعل الايمان المنجي موضوعا للقدر المشترك وجعل العمل جزأ من فرده الكامل كما فى الحديث وايضا انمايدل على خروجهما لاعلى عدم كونهما شرطا خارجا لكن ماذكره فى قوله ولاينفعه المعرفة القلبية يدل على اشتراط الاقرار وماذكر فى باب الشفاعة من جواز عفو الكبائر والصغائر يدل على عدم كون العمل جزأ من الايمان من افراد القدر المشترك اذ لاعفو بدون الايمان وفاقا (قوله الثانى ان يكون اجزاء عرفية الخ) اى الاجزاء ليست داخلة فى قوام الايمان حقيقة فالتنظير بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء الشجرة حقيقة لاعرفا ولذا لم تنعدم بانعدامها فى العرف اذ لايجوز العرف انتفاء الجزء دون الكل فالاغصان والاوراق وكذا الشعر والظفر وسائر الاعضاء التى لايوجب زوالها موت الشخص اجزاء لهما حقيقة وان لم يكن كذلك عرفا ولذا لم ينعدما بانعدامها فى العرف والحاصل ان فى مثال الشجرة لم يجعل العرف اجزاءها ماهى اجزاء لها حقيقة والكلام ههنا فيما يجعل العرف اجزاء للايمان

معرفة الله تعالى والاعتقاد بماله من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبي عليه السلام سواء كان معه التسليم والانقياد اولا يكون (قوله والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان) ولعله انما لم يقل والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين والعمل عن الايمان مع ان الادلة المذكورة تدل على خروج العمل ايضا اشارة الى ان المقصود ههنا هو الرد على القائلين بكون الايمان كلمتي الشهادتين والقائلين بكونهما جزأ منه كما ان المقصود فى الثانى هو الرد على القائلين بكون الايمان هو الاعمال والقائلين بكون الاعمال جزأ منه

واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لايقال بانعدام زيد عند انعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجر تعد اجزاء منهــا ولايقــال بانعدامه عندانعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبــة اعلاهــا قول لااله الاالله وادناها اماطــة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمــان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فيكون اطــلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف مابقي الســاق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصــديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمــال بمنزلة فروعهــا واغصــانها فمــادام الاصل باقيــا يكون الايمــان باقيــا وان انعدم شعبهــا كما تقدم تمثيــله بالشجرة * الثــالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمــان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولامخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة اومجازا وهو بحث لفظي * الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لايضر مع الايمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة وهومذهب بعض الخوارج * واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهري وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لايكون الامع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهري عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولايكون مؤمنــا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عندالله تعــالى فلاينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس

ماليس اجزاء له حقيقة وبين المقامين بون بعيد والشارح اراد هنا توجيه الحديث الآتي ولاحاجة في توجيهه الى ذلك التمثيل الغير المطابق لأن المراد فروع الايمان وثمراته وقوله فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا الخ ممنوع ايضا بل هو عند السلف موضوع للتصديق فقط لكنه لقبوله القوة والضعف كلي مشكك وكلما قوي وكثر آثاره وثمراته وهي الاعمال فيكون الاعمال كاجزاء الايمــان الكامل وليست باجزاء له حقيقــة لافي نفس الامر ولا في العرف فالوجه هو الثــالث (قوله ويطلق عليها الخ) لايخفى ان اطلاق لفظ الايمــان على مجرد الاعمال مجازي على المذهبين الاولين ايضــا فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال الثاني من هذه الجهة وان اراد بهــا مجموع التصديق والاعمــال بقرينة ماسبق فيكون الاطلاق مجازيا محل نظر لان الالفاظ موضوعة للماهيات المطلقة اعني اعم

(قوله وقس عليه الانسان المعين كزيد) فان المعتبر فيــه بحسب الشرع والعرف هو القدر المشترك بين مجموع مافيه وفي بنيته من الاجزاء التي لها مدخل في حيوته وغيرهــا وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل في حيوته ومنــه ظهر سر ماقد سبق في بحث المعاد من كون زيد شخصا واحدا محفوظا وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ومؤاخذا بعد التبدلات الواردة بما لزمه قبلهــا (قوله وهو بحث لفظي) فان من يرى كون لفظ الايمان موضوعا للقدر المشــترك بين التصــديق والاعمال فكون اطلاقه على الاعمال عنده حقيقة ومن لايرى وضعه الا للتصديق الذي هو سببها يكون اطلاقه عليها مجازا عنده (قوله الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية) اي لايكون الاعمال اجزاء حقيقة ولاعرفية له ولامسببة عنه (قوله واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهري) فان لفظ الاســلام ينبئ عن التسليم والانقياد ويدل عليه ايضا قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به الاســتسلام والانقياد الظاهري (قوله والاسلام الكامل الصحيح لايكون الامع الايمان والاتيان بالشهادتين) وذلك لقول النبي عليه السلام حين سئل عنه جبرائيل عليه السلام عن الاسلام الاسلام ان تشهد ان لااله الاالله وان محمدا رســول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكاة وتصــوم رمضان وتحج البيت ان استطعت عليه ســبيلا

(قوله لو فسر التصديق الخ) لم يفسره بذلك اخذا لما عليه العلامة التفتازاني في تصانيفه ورده جملة من نظر فيها ومنهم السيد الشريف ونسبه الى الوهم والشيخ عبد اللطيف بن محمد بن ابي ٢٨٨ الفتح الكرماني الحنفي قال في رسالته وقع في شرح العقائد مسائل لا على نهج عقائد اهل السنة منها مسئلة التصديق فانه ادعى ان التصديق الشرعي والتصديق المنطقي واحد وذكر انه كتب في بيان فساده رسالة اخرى وصدر الشريعة رحمه الله مع طول نزاعه لبعض معاصريه وهو العلامة نظام الدين عبد الرحيم الهروي في اشتراط التسليم في الايمان قد وافقه في ان المعتبر فيه ليس هو التصديق المنطقي فقط ولكن يجب ان يعلم ان مراد الهروي ليس اثبات ركن ثالث في الايمان بل مراده انه لا بد في الايمان ان يكون حصوله على سبيل الاختيار لانه رأس العبادات واول الواجبات والتصديق الميزاني لا يعتبر فيه الاذعان وتسليم القلب وربطه به بخلاف الايمان فان المعتبر فيه الاذعان والقبول والانقياد وتسليم الباطن والخضوع من قولهم ناقة مذعان اى منقادة سلسلة الرأس واسم التصديق يقع على كل منهما لغة

(قوله بما هو احد قسمي العلم) وهو الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويعبر عنه بالفارسية «بكرويدن» على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه المسمى بدانش نامهٔ علائى (صدقه) حيث قال دانش دو گونه است يكى دريافتن ورسيدن وآنرا بتازى تصور خوانند دوم گرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند

كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال * واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد فيه من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مرت اليه الاشارة

من ان تكون مقرونة بعوارض خارجية اولا كالاطلاق الانسان على زيد المقرون بعوارضه الخارجية ولذا جعلوا مجموع الجوهر والعرض القائم به جوهرا والجواب ان الاعمال ليست من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن على انه فرق بين الاطلاق على المعروض المقرون بالعوارض وبين الاطلاق على مجموع المعروض والعارض والعوارض المشخصة ليست جزأ من الشخص في التحقيق بل الشخص هو الماهية المعروضة لتلك المشخصات على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا (قوله واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان) بما هو احد قسمي العلم) اى التصور والتصديق (فلا بد فيه من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي) المشار اليه بالآية السابقة وبقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه وبقي الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما اذا صدق بقلبه واستعقبه الموت او الخرس او آفة اخرى لا فيما خاف القتل لو تلفظ بهما عند الكفار لان التلفظ بقدر سماع نفسه كاف ولا يجب اسماع غيره بخلاف ما اذا اكره بالقتل على التلفظ بكلمة الكفر فان الاكراه هناك على اسماع الغير فلا بد من قيد يميز المؤمن العاجز عن الكافر العاجز فان مطلق المعرفة اليقينية ليست بايمان فاراد التنبيه عليه بقوله والاقرب الى آخره * واعلم انه لما ورد في حق الكفار قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الدالين على انهم بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المعتبر في الايمان قال في شرح المقاصد فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور بانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب

صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لايقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى فى القلب والفعل القلبى ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائى عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبى عليه السلام لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لانهم لايحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى هو احد قسمى العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقى اعم لافرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفا او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذى فسر به الامام الغزالى التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه ويؤيده ماذكره امام الحرمين من ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لايثبت كلام النفس الامع العلم انتهى ثم اورد على البعضين الاخيرين بحثا من وجوه خمسة * الاول ان ليس معنى كون المأمور به مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل التى ربما ينازع فى كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان فى نفسه من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد اوالحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لامجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به مقدورا اختياريا مثابا عليه لاينافى كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيقه تعالى وهدايته على انه لولزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما فى سائر العبادات لا الامر بنفسه * الثانى ان ابن سينا وهو القدوة فى فن المنطق والثقة فى تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح فى رسالة (دانش نامهٔ علائى) بان التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوى فيكون اللغوى ايضا اعم من الاختيارى والاضطرارى قطعا * الثالث انا لانفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا من غير ان نتصور هناك فعلا وتأثيرا من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب وقد لاتحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر فى الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ماهو قاعدة المأموربه واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لاكيفية لها وان الاختيار معتبر فى مفهوم التصديق

اللغوى فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا وايضا لوكان الايمان والتصديق من مقولة الفعل الغير القارة دون الكيف القار بعد حصوله لما صح الاتصاف به حقيقة الاحال المباشرة والتحصيل لان مقولة الفعل هى التأثير مادام مؤثرا مع ان محصل التصديق مؤمن بعد زمان التحصيل بخلاف ما اذاكان من مقولة الكيف القارة بعد حدوثها * الرابع انه وقع فى كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغى ان يحمل على العلم التصديقى ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه فى الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ماذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق ومانقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازى وغيرهما من ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لاينافيه لان مرادهم ان كلام النفس لايتعين ان يكون علما اوارادة بل قديكون احدهما وقديكون غيرهما فكلام النفس اعم من العلم والارادة لاعين شئ منهما وليت شعرى بانه اذا لم يكن الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد * الخامس ان اعتبار الاختيار فى نفس التصديق اللغوى وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القى اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحى اليهم والصديقين بما سمعوا من النبى عليه الصلاة والسلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلاكسب كمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصلة من المعجزات حدسى ربما يقع فى القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختيارى المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى اقول اما كون الثلثة الاول مواضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبياء عليهم السلام والصديقين ضرورى لااختيارى فلوكان الايمان منحصرا فى التصديق الاختيارى يلزم ان لايكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان واما كون الرابع موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة ضرورة بل بطريق الحدس الغير الاختيارى كما صرح به ذلك القائل لوكان مكلفا بعد ذلك بتصديق آخر اختيارى لزم تكليفه بما لايطاق اذلا ينقلب تصديقه الضرورى الى الاختيارى وهو ظاهر ولاينضم اليه تصديق اختيارى آخر لاستلزامه اجتماع المثلين لان التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقى كما صرح به الشارح فى كتبه فلو اجتمع فردان منه فى نفس واحدة فى زمان واحد يلزم اجتماع المثلين فى محل واحد وهو محال لايقال ليس التصديق الكسبى هنا بمعنى المتوقف على النظر بل بمعنى مايحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالتصديق الحاصل بالابصار عقيب توجيه الحدقة اختيارا نحو المبصر والحاصل بالسمع عقيب توجيه السامعة اختيارا نحو المسموع

و قد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم و الانقياد و جعله ركنا من الايمان و الاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطنى و الانقياد القلبى و يقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد و هو يحوم حول ذلك و ان لم يصب الحزة المحسنة تعلمهم (۲) (و لا يكفر احد من اهل القبلة) و هم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك و نطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لعلة فى لسانه او لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه (الا بما فيه) اى بما يعلم منه (نفى الصانع القادر المختار) ذكره بعد القادر لان الاختيار الذى اثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد

فليس كل ما حصل بطريق الحدس ضروريا بل بعضه كسبى بهذا المعنى الاعم بناء على ان المعتبر فى الحدس انتفاء الحركة الثانية لا انتفاء كلتا الحركتين فيجوز ان يحصل التصديق من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعنى توجيه الحدقة بالاختيار نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبيا اختياريا بهذا المعنى و كذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد صرف سامعتهم اختيارا لانا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار و من وقع سمعه على كلام النبى من غير صرف اختيارى و اليه اشار القائل حيث قال و ربما يقع فى القلب من غير اختيار و تلخيص الكلام ان المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى هو اللغوى بعينه و ذلك النوع هو التصديق المنطقى المقرون بترك الجحود الباطنى و التبرىء عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما فى نفس التصديق كما اذا حصله بمباشرة الاسباب اختيارا كالنظر و توجيه الحدقة و اما فى جعله مقارنا لذلك الترك كما اذا حصل له ذلك التصديق ضرورة فذلك الشخص بعد ذلك مكلف بجعله مقرونا بذلك الترك لا بتصديق آخر ليلزم التكليف بما لا يطاق (قوله و قد عبر عنه) اى عن ذلك القيد الآخر بعضهم (بالتسليم و الانقياد) الاختياريين (و جعله ركنا من الايمان) لا شرطا خارجا (و الاقرب) اى اقرب من تفسير التصديق بالتصديق الذى هو احد قسمى العلم مع الاحتياج الى قيد آخر و من تفسير القيد الآخر بالتسليم و الانقياد ليكون الايمان مجموع التصديق القلبى و التسليم و الانقياد ان يفسر التصديق المأخوذ فى مفهوم الايمان (بالتسليم الباطنى و الانقياد القلبى) الاختياريين المعبر عنهما بكلام النفس اى بتكلمها الاختيارى و انما كان اقرب من التفسير بما هو احد قسمى العلم لانه مغن عن قيد آخر و ان كان تفسيرا مجازيا من باب ذكر العام و ارادة الخاص المعين و من تفسير القيد الآخر بهما مع جعله ركنا لان ذلك التسليم و الانقياد الباطنيين ليسا بركن بل شرط خارج و القائل ان يقول ان اريد بالتسليم

و انه تعالى فعال لما يريد و يخلق ما يشاء و هو بكل شىء عليم و على كل شىء قدير

(قوله و الاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطنى و الانقياد القلبى) فيخرج الكفر العنادى اذ لا تصديق بهذا المعنى للمنكر المعاند ضرورة كون الانكار للشىء منافيا للتسليم الباطنى و انقياد القلب له و تفسير الصدق بهذا المعنى مما اشار اليه الامام حجة الاسلام فى بعض تصانيفه (قوله و يقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد) و هذا القيد يميزه عن التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبى النبوة و اظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فلا يقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا (قوله و هم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام الى آخره) و انما لم يكفر احد منهم لان المسائل التى اختلفوا فيها ككون الله عالما بعلمه و موجدا لفعل العبد و غير متحيز

و لا فى جهة و ككونه مرئيا او لا لم يبحث النبى عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها و لا الصحابة رضى الله عنه و لا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق فى تلك المسائل و ان الخطأ فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام

(قوله كالقائلين الخ) قد عرفت وجه الخلاف فى خلق القرآن وهو على ذلك الوجه مما لا يكاد يصح تكفير من يقول به بل يعسر القول بتضليله بما سوى ترك السكوت عما سكت عنه السلف ولا اراه ينتهى الى حد يسوغ نسبة الضلال اليه نعم اذا كان قوله بخلق القرآن كلام الله تعالى بمعنى الصفة القائمة به سبحانه وعبارة الشارح فى هذا المقام غير مستقيمة فى افادة المرام بل حق الترتيب ان يقول واما غير ذلك كالقائلين بخلق القرآن وسب الصحابة بما لا يوجب تكفيرهم ليس بكفر على الاصح فى مذهب الشافعى واما القادحون فى اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضى الله عنها (قوله كالاركان الخمسة ﴿ ٢٩٢ ﴾ للاسلام الخ) اشارة الى انه لا يكفر منكر الحكم الثابت بالاجماع الساذج الذى لا يصحبه البرهان القطعى من الكتاب او متواتر السنة على ما هو مذهب المحققين من الحنفية وغيرهم قال الشيخ علاء الدين السمرقندى فى ميزان الاصول انكار ما هو ثابت قطعا من الشرعيات بان علم بالاجماع او الخبر المشهور فالصحيح من المذاهب انه لا يكفر به وقال ابو زيد الدبوسى رحمه الله فى التقويم لم نبال بخلاف الروافض ايانا فى امامة ابى بكر رضى الله عنه وبخلاف الخوارج فى امامة على رضى الله عنه لفساد تأويلهم وان كنا لم نكفرهم للشبهة وقال امام الحرمين فشا فى لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول بالتكفير والتبرى ليس بمعتبر انتهى وقال بعض المحققين جاحد الحكم المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه باجماع قطعى لا يكفر (اعنى) عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء وانما قيدناه بالاجماع القطعى لان جاحد حكم الاجماع الظنى لا يكفر وفاقا انتهى

به الاختيار بالمعنى الذى اثبته المتكلمون اعنى صحة الفعل والترك فلا يغنى القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى (العليم) فعلا كان اوقولا (او بما فيه شرك) اما فى وجوب الوجود او فى الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصارى وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبيح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال واما فى المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار (اوانكار النبوة اوانكار ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة اوانكار امر مجمع عليه قطعا) كالاركان الخمسة للاسلام وهى شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثانى المنكرون للمعاد الجسمانى كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير ولحل التختم للرجال بالفضة (اواستحلال المحرمات) ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين وحينئذ يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثانى ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعى ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين * قلت ومع هذا القيد يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام فى كتابه المنتحل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف فى كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل

الباطنى والانقياد القلبى معنى الاذعان والقبول الاختياريين اى الحاصلين بمباشرة الاسباب اختيارا فيتجه عليه الرابع مما اورده العلامة التفتازانى فى الوجه الخامس

(قوله فعلا كان او قولا) بيان لما يعلم منه نفى الصانع (قوله ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا) القائلون بحجية الاجماع اتفقوا على انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعى او امارة لان عدم المستند يستلزم الخطأ فلو اجمع لا عن مستند لزم اجماع الامة على الخطأ وهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتى على الخطأ وقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة وقوله يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان آحادا لكن القدر المشترك بينها متواتر

(قوله نحن نرى الفقهاء) قال ابن الهمام رحمه الله يقع في كلام اهل المذاهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء وقد نقل ابن المنذر اجماع الفقهاء على عدم التكفير وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفر من خالف ببدعته دليلا قطعيا والنقل الاول اثبت وابن المنذر اعرف بالنقل وقد روى عن علي رضي الله عنه انه سئل عن الخوارج المحكمة اكفار هم قال من الكفر فروا قيل افمنافقون قال ان المنافقين لا يذكرون الله الا قليلا ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى قيل فمن هم قال اخواننا اصابتهم عين في الاسلام وقال بعض المحققين الكفر انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به فلا يكفر احد من اهل القبلة لانهم ليسوا منكرين ما علم مجيئه بالضرورة بل بالنظر على ان في تكفير المسلم خطرا عظيما وقد صح عن النبي عليه السلام كفوا عن اهل لا اله الا الله لا تكفروهم فمن كفر اهل لا اله الا الله فهو الى الكفر اقرب وقوله من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما وهذا في الصحيحين وايضا من دعا رجلا بالكفر اوقال عدو الله وليس كذلك الا حار عليه اخرجه مسلم قال الشيخ تقي الدين رحمه الله هذا وعيد عظيم لمن كفر احدا من المسلمين وليس كذلك وهي ورطة عظيمة وقع فيها خلق كثير من المتكلمين ومن المنسوبين الى اهل السنة واهل الحديث ثم قال والحق انه لا يكفر احد من اهل القبلة الا بانكار متواتر من الشريعة على صاحبها افضل الصلوة فانه حينئذ يكون مكذبا للشرع وعبر بعض اصحاب الاصول عن هذا بما معناه ان من انكر طريق اثبات الشرع لم يكفر كمن انكر الاجماع ومن انكر الشرع بعد الاعتراف بطريقه كفر لانه مكذب لا مؤول هذا كلامه وتفصيل هذه المسئلة وما هو الحق فيها حققناه في شرح العقائد (قوله فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف) وقبول توبة العبد اذا تاب اليه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه يتوب الله على من تاب * ولما انتهى الكلام بتوفيق الله الملك العلام في باب التوبة الى حد التمام فليكن بما دعى به ابراهيم واسماعيل

الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم بالصواب (واما غير ذلك) كالقائلين بخلق القرآن والقادحين في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما لا يوجب تكفيرهم واما بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضي الله عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه الله (فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسم) اي القول بان الله تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز وذكره الشريف العلامة في اول شرح المواقف * فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الامور التي عدها المصنف رحمه الله تعالى من موجبات الكفر كما ذكروا في باب الردة انه لو قال اني ارى الله تعالى في الدنيا يكلمني شفاها كفر مع ان الآمدي ذكر ان بعض اصحابنا على ان رؤية الله في الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فاثبت بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم يكن رؤية حقيقة * قلت حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة مبني على انه يفهم منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوة المصلين وقس عليه باقي الكلمات وتأمل فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المصنف رحمه الله (والتوبة) وهي في اللغة الرجوع واذا اسند الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف العبد به كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى (ثم تاب عليهم ليتوبوا) اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها

اعني لزوم التكليف بما لا يطاق وان اريد معنى الاذعان والقبول مطلقا ولو كانا اضطراريين فذلك التفسير بعينه تفسير بما هو احد قسمي العلم فلا بد من قيد آخر

وتب علينا انك انت التواب الرحيم وقد اوردت فى هذه الحواشى تحقيقات بديعة وتدقيقات منيعة لم يقرع بها مسامع

(قوله وشرط بعضهم فى حقوق الناس رد المظالم) قالوا الشرط فى صحة التوبة عن مظالمة هو الخروج عن تلك المظالمة (قوله وقد يقال الاقلاع فى الحال لايكون بدونه) يعنى انه لاحاجة لمن اخذ فى مفهوم التوبة هذا القيد الى اشتراط رد المظالم فى حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية فى الحال لايكون بدون رد المظالم

(قوله وقيل هو واجب برأسه ولامدخل له فى اصل التوبة) قال الآمدى اذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى بأحد الواجبين لم يكن صحة ما أتى به موقوفة على الاتيان بالواجب الآخر كالو وجب عليه صلاتان فأتى بأحديهما دون الاخرى (قوله وعندنا هما ليسا بشرطين فى حصول التوبة) اما الاول فلما قال الآمدى التوبة مأمور بها فيكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتى بها فى وقت عدم المعصية فى وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما الثانى فلان النادم اذا لم يصدر عنه ماينافى ندمه كان ذلك الندم فى حكم الباقى لان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام ماهو حاصل بالفعل كما فى الايمان فان النادم مؤمن بالاتفاق ولان

وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لالكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع فى الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال فى الحال وقيد العزم ان لايعود اليها لخروج الاقلاع مع الندم على مامضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر وشرط بعضهم فى حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع فى الحال لايكون بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب برأسه ولامدخل له فى اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لايعاود ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندنا هما ليسا بشرطين فى حصول التوبة (واجبة) لقوله تعالى (وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون * وقوله تعالى * ياأيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) (وهى مقبولة) عند الله (لطفا ورحمة واحسانا من الله) لاوجوبا لما مر وانصراف المذنب بعد التوبة لايبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية وفى صحة التوبة عن بعض المعاصى دون بعض خلاف مبنى على ان الندم لكونه عن مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا خاصا فلايجب تعميمها والصحيح هو الثانى ولايصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب سنة لما مر فى تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لايعود اليها (والامر بالمعروف يتبع لما يؤمر به فان كان) مايؤمر به (واجبا فواجب) الامر به (وان كان) مايؤمر به (مندوبا فمندوب) الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهى عنه وان كان مكروها كان النهى عنه مندوبا ولايشترط فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام والوالى لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعا منهم ولم ينقل التنكير على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا (وشرطه) اى شرط وجوبه وندبه (ان لايؤدى الى الفتنة) فان علم ان يؤدى اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لايحضر المنكر ويعتزل فى بيته لئلا يراه ولايخرج الا لضرورة ولايلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد (وان يظن قبوله) فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول اوشك فى القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لايخفى وفى الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول اولم يخف الفتنة

وان اريد التصديق المنطقى مع شئ آخر اختيارى فقد جعل الشئ الآخر الذى ليس من جنس العلم ركنا من الايمان حيث فسر التصديق المتحد به بذلك المجموع

فى التكليف بالاستدامة خرجا وهو منفى عن الدين وقال الآمدى مهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب (اللهم) عليه تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رضى الله عنهم ومن اسلم بعد الكفر كانوا يتذكرون ما كانوا عليه فى الجاهلية من الكفر ولايجددون الاسلام ولايؤمرون به فكذا الحال فى كل ذنب وقت التوبة عنه (قوله لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا) والامر للوجوب على ماتقرر فى موضعه (قوله والصحيح هو الثانى) وذلك لان التوبة كسائر الواجبات فان المأمور بتلك

فيستحب اظهارا لشعائر الاسلام (ولايجوز التجسس) لقوله تعالى ولاتجسسوا ولقوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وايضا علم من سيرته المطهرة صلى الله عليه وسلم انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه صلى الله عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بانه يستحب الكتمان فى المعاصى دون الكفر وقد روى ان امير المؤمنين عمر رضى الله دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال ياامير المؤمنين ان كنت قدعصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلثة اوجه فقال ماهى فقال الرجل قد قال الله تعالى ولاتجسسوا وقد تجسست وقال وأتوا البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطوح قال الله تعالى لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضى الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه (ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة) التى مر تفصيلها (ورزقك العمل بما يحب ويرضى) وفى بعض النسخ وفقك الله لما يرضى من الاعمال قيل التوفيق عند الاشعرى واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت الظاهر ماقاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة فى كل مكلف اللهم الاان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة التى هى مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو على ما عرفه بعض المتأخرين من جعل الاسباب متوافقة للمسبب اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال الصالحات ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذهديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

اللهم الا ان يقال المراد بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى هو التصديق المنطقى المقرون بترك الجحود الباطنى على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك التصديق كسبى اختيارى اما فى ذاته واما فى جعله مقارنا لذلك الترك الاختيارى فلا اشكال فعلى هذا يظهر وجه قوله وان لم يصب مخبره بوجه لان نسبة الصدق بالاختيار ظاهر فى كون الاختيار فى نفس التصديق وقد عرفت مافيه بل هو اعم من ان يكون فى نفس التصديق ومن ان يكون فى جعله مقرونا بذلك الترك كما لايخفى * ولنختم الكلام بالايمان * رجاء لدوامه لنا من الملك المنان * والحمد لله على الاتمام * انه ولى كل انعام *

فى محله وحرمة كتمان العلم فى الاسلام لا يزعجها خوف الصيرورة عرضة لملام اللئام ولو سلقوه بالسنة حداد وقلوب غلاظ شداد والمسئول من الله سبحانه صدق الاسلام وحسن الخاتمة يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا والآخرة

تمت الكتاب المنسوب الى الفاضل المرجانى بعون الله تعالى وحسن توفيقه

الواجبات قد يأتى ببعضها دون بعض ويكون المأتى به صحيحا فى نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هى كونه حسنا واجبا (قوله لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) فثبت انه لايختص بالولاة ولابالعلماء بل يجوز لآحاد الرعية والعوام الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بالقول والفعل لكن اذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهى بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد والله الموفق الى سبيل السداد والهادى الى طريق الرشاد

تمت الحاشية الخلخالية بعون الله تعالى

احمدك يامن توحد فى جليل ذاته * وتقدس فى جميل صفاته * وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته * سبحانه ماعظم شانه * وارفع سلطانه * واجل برهانه * اله احصى كل شئ علماً * وقهر خلقه حكماً ووسعهم حلماً * واصلى واسلم على سيد ولد آدم محمد المجتبى المختار * المصطفى المصفى المبعوث بصحيح العقائد لاهل البرارى والقفار * صلى الله عليه وعلى آله منار الهداية * وصحابته كوا كب الرواية وبدور الدراية (وبعد) فقد تم طبع هذه الحواشى المرغوبة احداها الحاشية المشتهرة بين الاخيار * اشتهار الشمس عند منتصف النهار * للمولى المحقق والعلامة المدقق اسماعيل الكلنبوى مع شرحه المشهور بين الاشبال * للعلامة المحقق والفهامة المدقق الجلال * والاخريان للفاضلين المدققين المولى المرجانى والمولى الخلخالى * كانهن الدر المنثور على صحائف الوجنات واللآلى * جعل الله مؤلفيها فى الغرف الاعالى * وحيث كانت لم تكن نسخها المتداولة المطبوعة قبل على هذا الترتيب * مع كونها غير سالمة عن الخطأ والتغيير المريب * وكان هذا الطبع الزاهر * على هذا الشكل الباهر * قد التزمه المطبعة العثمانية * التى اشتهرت محاسنها ومنافعها للعامة فى سائر البلاد العثمانية * ابتغاءً لنفع العموم * وتسهيلاً على اهل العلم والفهوم * وقد صرفنا نحن فلله الحمد فى تصحيح ما فى هذه السطور * غاية الجد والاعتناء ونهاية الوسع والاهتمام من غير فتور * وهذا من جملة ما وفقنا الله سبحانه وتعالى لتصحيحه بفضله العميم * ولطفه الجسيم * ونسئله جل اسمه ان يوفقنا لتصحيح امثالها من الكتب الدينية * ويجعل هذه الخدمة الشريفة مقبولةً لديه * وذخراً لنا فى دار النعيم * وقد تصادف ختام طبعه * وكمال ينعه * فى العشر الاول لربيع الاول سنة ثمان عشرة وثلاثمائة بعد الالف

تمت

على رضا الاستانبولى
المصحح فى المطبعة
العثمانية

احمد رفعت بن عثمان حلمى
القره حصارى المصحح
فى المطبعة العثمانية

بايزيد درسعاملرندن الحاج الحافظ
احمد طاهر القنوى رئيس المصححين
فى المطبعة العثمانية

مصطفى عاصم بن محمد
الاردوى المصحح
فى المطبعة العثمانية

محمد رمزى البايبوردى
المصحح فى المطبعة
العثمانية



